

# Likestilling og religionsfrihet.

– *En analyse av likestillingslovens unntak for indre forhold i trossamfunn, 1974–2002.*

**Linn Tuva Solberg**



Masteroppgave ved Institutt for statsvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

20. august 2007

**32.479 ord**

## Forord

Takk til professor Hege Skjeie for entusiasme og konstruktiv veiledning. Uten hennes kopier av høringssvar fra 1974 ville denne oppgaven vært uten empirisk materiale, da det viste seg at departementet hadde somlet bort disse fra sitt arkiv. Det var også hennes masterkurs om *Feminisme og likestillingsproblematikk* som inspirerte meg til å skrive om temaet i denne oppgaven. Takk til Eli Feiring for hennes evne til å formidle konkrete grep for oppgaveskriving og gjennomføring av kvalitativ metode, og Werner Christie Mathisen for nyttige metodekommentarer. Oppgavens kapittel 1 og 2 er utarbeidet i en kursoppgave i forbindelse med Mathisens forelesningsrekke Tekst- og innholdsanalyse (STV4104) ved Institutt for statsvitenskap (Solberg 2007). Formålet med kursoppgaven var å lage et forskningsdesign for masteroppgaven med utgangspunkt i en diskursanalytisk tilnærming basert på Carol Lee Bacchi (1999).

Takk til familien min. Deres støtte har vært helt uunnværlig. Takk til alle som har diskutert denne oppgaven med meg, og da spesielt til Ørjan Kristoffersen som har støttet meg gjennom hele skriveprosessen, og Svanhild Solløs for gjennomlesning, kommentarer og korrektur.

Og til sist takk til min datter Andrea.

Oslo, august 2007

Linn Tuva Solberg

# Innhold

Forord .....	2
Innhold .....	3
1. Innledning.....	6
1.1 Tema og problemstilling .....	6
1.2 Valg og begrunnelse av 'case' .....	7
1.3 Valg og begrunnelse av metode .....	10
1.4 Valg og begrunnelse av teori.....	11
1.5 Oppgavens form og innhold .....	12
2. Analytisk rammeverk .....	14
2.1 Diskursanalyse som metode .....	14
2.2 Hvordan kan problemkonstruksjoner analyseres?.....	16
2.3 På hvilken måte kan vi si at diskurser har effekter?.....	19
2.4 Analytisk rammeverk – en oversikt.....	23
2.5 Avgrensning av diskurs og tekstutvalg .....	24
2.6 Reliabilitet og validitet .....	26
3. En rettighetsoversikt.....	31
3.1 Lov om likestilling mellom kjønnene .....	31
3.2 Religionsfrihet som rettighet .....	34
4. Teoretiske utgangspunkter – religion og kvinners rettigheter .....	37

4.1	Grupperettigheter – normative avveininger og begrunnelser.....	38
4.1.1	Will Kymlicka – unntak og særrettigheter for minoritetsgrupper .....	39
4.1.2	Martha C. Nussbaum – en rettighetskatalog .....	40
4.1.3	Susan Moller Okin – og hensynet til kvinners rettighetsvern.....	41
4.1.4	Ayelet Shachar – delt jurisdiksjon .....	43
4.1.5	Religiøs autonomi og kvinners rettighetsvern – en diskusjon .....	45
4.1.6	De ulike hovedposisjonene – en oversikt.....	47
5.	Diskursen rundt likestillingsloven.....	49
5.1	Tematisering – diskrimineringsforbud og unntaksrett .....	51
5.2	Kjønnsdiskriminering – hva slags <i>problem</i> ? .....	53
5.2.1	Kjønnsdiskriminering som <i>ulikestilling</i> .....	53
5.2.2	Diskrimineringsvern som demokratisk prinsipp.....	55
5.2.3	Diskrimineringsvern som et fundamentalt rettferdskrav .....	57
5.2.4	Representasjoner av kjønnsdiskriminering – en diskusjon.....	59
5.3	Kjønnsdiskriminering – på hvilke premisser? .....	61
5.3.1	<i>Hvor</i> konstrueres kjønnsdiskriminering å være et problem? .....	62
5.3.1.1	Kjønnsdiskriminering som usaklig forskjellsbehandling .....	63
5.3.1.2	Kjønnsdiskriminering som et privat anliggende.....	65
5.3.1.3	Kjønnsdiskriminering som religiøst begrunnet forskjellsbehandling	
	70	
5.3.2	Kjønnsdiskriminering – <i>et problem for hvem</i> ? .....	71

5.3.3	Hvilke effekter kan de ulike innrammingene tenkes å få?.....	76
6.	Konkurrerende representasjoner – kirken, likestillingsombudet og lovgiver .....	80
6.1	Den norske kirke (DNK) .....	81
6.2	Likestillingsrådet/-ombudet.....	89
6.3	Lovgiver – pådrivere og utfordrere i Stortingsdebattene .....	91
6.4	Konkurrerende representasjoner – en diskusjon .....	94
7.	Analyseresultater – mine hovedfunn.....	96
7.1	Et kritisk blikk på analysen .....	96
7.2	Problemet kjønnsdiskriminering .....	98
7.3	Diskrimineringsvern for hvem?.....	99
7.4	Religionsfriheten – innhold og avgrensning .....	101
7.5	Kvinneres rettighetsvern – hva slags rettighet? .....	103
7.6	Normativ diskusjon?.....	104
7.7	Avslutning og konklusjon .....	106
	Kildeliste .....	108
	Vedlegg 1 Saksgangen – en dokumentoversikt .....	113
	Vedlegg 2 Dokumentliste.....	114

# 1. Innledning

Likestillingsloven har hatt som uttalt formål å sikre kvinners rettighetsvern i Norge gjennom konkrete lovbestemmelser. Mitt valg av tema, har utgangspunkt i en undring rundt en unntaksbestemmelse for indre forhold i trossamfunn i likestillingsloven, jf. §2 andre ledd. Dette gir trossamfunn autonomi i spørsmål som er nært knyttet til deres religionsutøvelse.<sup>1</sup> Unntaket ser ut til å stå i et motsetningsforhold til likestillingslovens formål om å forby alle former for kjønnsdiskriminering. På den ene siden får vi et *diskrimineringsforbud* som skal gi et vern mot kjønnsdiskriminering, og på den andre siden får vi en unntaksbestemmelse som gir trossamfunn en *diskrimineringsrett*. Dette leder videre til en antagelse om en mulig konflikt mellom kvinners rettigheter og religionsfriheten.

Unntaksbestemmelsen har ikke vært forandret siden loven ble vedtatt i 1978. Det betyr at premissene for et slikt unntak i all hovedsak ble lagt i forarbeidene og i forhandlingen om utarbeidelsen av loven. Likestillingsloven har vært gjenstand for reformer, den mest omfattende i 2002. Spørsmål om unntaket skulle ikke behandles i denne runden. Regjeringen sa at spørsmålet skulle utredes i samråd med kirken, for så å bli sendt på høring høsten 2001. Dette ble det aldri noe av. Først nå i 2007 er det blitt nedsatt et utvalg som skal vurdere om det skal gjøres en utredning om bortfall av unntaksbestemmelsen.<sup>2</sup>

## 1.1 Tema og problemstilling

Unntaksbestemmelsen i likestillingsloven er et konkret eksempel på en sentral problemstilling i den normative debatten om konflikter i skjæringsfeltet mellom individuelle rettigheter og grupperettigheter. Gruppers krav om religiøs autonomi i sine indre anliggender kan utfordre kvinners rettigheter. Tolkningen av religionsfriheten kan gi opphav til krav om religiøs autonomi i forhold til

---

<sup>1</sup> Jeg redegjør nærmere om hvilke områder trossamfunn gis selvbestemmelsesrett under punkt 3.1.

<sup>2</sup> Saken ligger nå hos Arbeids- og inkluderingsdepartementet. Et nytt utspill i saken ventes å komme tidligst i januar 2008.

ekteskapslovgivning, omskjæring, klesdrakt, undervisning, diskriminering på grunn av kjønn eller seksuell legning m.m. Hvordan en flerkulturell stat skal organiseres, ikke minst i med tanke på beslutninger som gjelder kjønn og likestilling, er derfor et kontroversielt spørsmål. Tordis Borchgrevink (2002) har karakterisert problemet som ”det flerkulturelle demokratiets hodepine”. Forholdet mellom *religionsfriheten* og *kvinnens rettighetsvern* er derfor en viktig normativ teoretisk diskusjon. Dette er to sett med rettigheter som ikke uten videre kan realiseres samtidig. Jeg er derfor nysgjerrig på hvordan norske myndigheter behandler slike spørsmål og hvilke konsekvenser dette har for norsk likestillingspolitikk og kvinners rettigheter. Den overordnede problemstillingen og delspørsmål blir som følger:

### **Hvilket syn har myndighetene i Norge på kvinners rettighetsvern i møte med krav om religiøs autonomi?**

- Hvordan avveier myndighetene forholdet mellom de to settene med rettigheter?
- Hvilke spørsmål tas for gitt eller forblir uproblematisert?
- Hvilke premisser setter debatten for forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern?<sup>3</sup>

## **1.2 Valg og begrunnelse av ’case’**

Jeg ønsker å ta utgangspunkt i disse to rettighetene og undersøke hvordan norske myndigheter diskuterer forholdet mellom dem. Carol Lee Bacchi påpeker: ”(...) we are not encouraged to reflect upon the ways in which issues take shape within these discussions” (1999:1). Jeg vil derfor finne ut om norske myndigheter har et bevisst forhold til den mulige konflikten som de to settene med rettigheter utgjør, hvilke hensyn som er blitt tatt og på hvilken måte forholdet mellom kvinners rettighetsvern og religionsfriheten har vært drøftet normativt. Hvordan har de eventuelt klart å unngå å svekke kvinners rettighetsvern, eller er det rett og slett et problem som er forbigått i

---

<sup>3</sup> Med premisser menes her hvordan den politiske prosessen har effekter. Effektbegrepet vil bli definert og forklart under punkt 2.4.

stillhet? Videre vil jeg se på hvilket meningsinnhold som blir gitt henholdsvis religionsfrihet og kvinners rettighetsvern, og hvordan dette påvirker forholdet mellom dem. Som empirisk innfallsvinkel vil jeg ta for meg et konkret 'case' i norsk politikk hvor forholdet mellom religionsfriheten og kvinners rettighetsvern aktualiseres.

Dersom jeg skal finne begrunnelser for unntaket for indre forhold i trossamfunn i likestillingsloven som kom i 1979, er det nødvendig å følge denne lovprosessen fra den startet med høringsutkastet fra Forbruker- og administrasjonsdepartementet (FAD) i 1974. Den konkrete 'casen' er den norske likestillingslovens forarbeider og reformer, 1974 – 2002. Til denne 'casen' stiller jeg følgende spørsmål:

- **Hva er problemet kjønnsdiskriminering representert å være?**
- **Hvordan konstrueres grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett?**
- **Hvorfor har vi et unntak for indre forhold i trossamfunn i likestillingsloven?**
- **Hvorfor skal ikke staten ha ansvar for den diskrimineringen som foregår i indre forhold i trossamfunn?**

Jeg vil ta for meg perioden fra 1974 og frem til 2002 for å fange opp mulige endringer over tid, og gjøre en kronologisk tilnærming til en dokumentanalyse. Empirien vil bli avgrenset analytisk<sup>4</sup> til offentlige dokumenter tilhørende forarbeidet frem til likestillingslovens tilblivelse, samt dokumenter tilhørende reformforslag som berører unntaksbestemmelsen.<sup>5</sup> Begrunnelsen for hvorfor jeg ønsker å se på akkurat dette tidsrommet er at det i 1974 ble startet en prosess med å utarbeide en norsk lov for å imøtekomme et krav om større rettferdighet mellom kjønnene – en likestillingslov. Likestilling var blitt et begrep som nå krevde en institusjonell løsning i form av statlig

---

<sup>4</sup> Avgrensningen er et forskningsspørsmål. Jeg definerer og begrunner min avgrensning i de ulike trinn i oppgaven: De analytiske begrepene og den teoretiske rammen som velges vil være med å definere oppgavens omfang og formål.

<sup>5</sup> En fullstendig liste over de dokumenter som analyseres er gitt som vedlegg (1). Se også under punkt 5.



regulering. Til tross for at kvinner og menn allerede hadde like juridiske rettigheter ble den faktiske ulikheten som eksisterte mellom kjønnen sett på som urettferdig. Det er nettopp denne loven, og da spesielt unntaket for indre forhold i trossamfunn, som aktualiserer problemstillingen mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern. Denne loven har blitt stående frem til i dag og har derfor stor betydning for hvordan forholdet mellom de to settene med rettigheter blir tolket og forstått både av myndighetene og folk flest. Likeledes antar jeg at likestillingsloven og tolkningen av denne ble brukt som kilde i prosessen med å innarbeide kvinnekonvensjonen i norsk lov.<sup>6</sup>

Likestillingsloven har frem til i dag gjennomgått flere endringer. I årenes løp har unntaksbestemmelsen blitt kritisert fra flere hold, blant annet av SV. Forsøk på å reformere unntaksbestemmelsen har hittil ikke fått gjennomslag. I Soria Moria-erklæringen lover den nye rød-grønne regjeringen å utrede om unntaksbestemmelsene i likestillingsloven og arbeidsmiljøloven bør falle bort (2005:73).<sup>7</sup> Det er i disse dager nedsatt et utvalg som skal ta stilling til om et eventuelt bortfall av unntaksbestemmelsene i sammenheng med sammenslåingen av diskrimineringsloven og likestillingsloven bør sendes på høring.<sup>8</sup> Det antas at et eventuelt høringsforslag vil komme i løpet av 2008.<sup>9</sup> Med tanke på den kommende politiske prosessen rundt unntaket i likestillingsloven vil det være i offentlighetens interesse å prøve å åpne denne debatten ved å stille kritiske spørsmål og tilføre alternative perspektiver på hvordan dette kan drøftes.

---

<sup>6</sup> Se under punkt 3.1.

<sup>7</sup> Soria Moria-erklæringen er den nåværende flertallsregjeringens (utgått av Ap, SV og Sp) politiske plattform og som ble fremforhandlet på Soria Moria i perioden 26.9. - 13.10. 2005.

<sup>8</sup> Likestillings- og diskrimineringsombudet ble opprettet 1.1.2006 med hjemmel i den nye diskrimineringsombudsloven som ble vedtatt i Stortinget i mai 2005. Ombudet skal bekjempe diskriminering og fremme likestilling uavhengig av blant annet kjønn, etnisitet, funksjonshemming, seksuell orientering og alder.

<sup>9</sup> Informasjonen er gjengitt etter telefonsamtale med seniorrådgiver Hanne Skui i Barne- og likestillingsdepartementet, 8.8.07.

## 1.3 Valg og begrunnelse av metode

Carol Lee Bacchi har utledet en metode som hun har kalt ”What’s the problem?”-tilnærming. Dette er en form for diskursanalyse hvor formålet er å analysere tekster forstått som *diskurs*.<sup>10</sup> Det eksisterer en mengde forskjellige definisjoner av hva diskurs er. Ifølge Bacchi er diskurs ”(...)the language, concepts and categories employed to frame an issue” (1999:2). Diskurs kan også defineres som ”the use of language seen as a form of social practice” (Mathisen 1997:1). Fokus for diskursanalysen er den forbindelsen som oppstår mellom tekstproduksjon og meningsdanning (ibid.:2–3). Mathisen definerer diskursanalyse som ”(...)analyse av språkbruk i en samfunnsmessig kontekst, med fokus på hvordan de ideer og begreper som produseres i denne konteksten tolker og er med på å forme et visst utsnitt av den samfunnsmessige virkeligheten” (ibid.:3). Diskursanalysens formål blir å finne ut hva denne *sammenhengen mellom tekst og kontekst* består i (ibid.:1–2). I denne oppgaven legger jeg frem et samfunnsvitenskapelig perspektiv på diskurs med fokus på hvordan vi kan studere det sosiale og det politiske, og som skiller seg fra rent lingvistisk orienterte diskurstilnærminger (Neumann 2001).

Bacchi understreker at studiet av offentlig politikk må ha fokus på problemer som konstruerte og ikke som problemer *per se*. (Bacchi 1999; Tenden 2001). Hennes tilnærming skiller seg ut fra andre tilnærminger som vurderer politikk ut fra om den klarer å løse gitte sosiale problemer i samfunnet. Bacchi er kritisk til en slik tradisjonell tilnærming: “‘Problems’ become something ‘out there’, something politicians or social workers or psychologists will ‘fix up’” (Bacchi 1999:5). Hun mener problemer må forstås som konstruerte (ideer) og ikke som objektive eller direkte beskrivelser av virkeligheten. “Therefore, we need to shift our analysis from policies as attempted ‘solutions’ to ‘problems’, to policies as constituting competing interpretations or representations of political issues” (ibid.:2). “This means that the objects of study are no longer ‘problems’ but problematizations (...)” (ibid.:2). Dette

---

<sup>10</sup> Tekstbegrepet brukes her i vid forstand og omfatter alle former for språklig interaksjon, skriftlig og muntlig, formell og uformell, og alle varianter av skrevne tekster(Mathisen 1997: 1-2).

innebærer “(...) a shift in focus from the role of values in policy making to the production of meaning” (ibid.:39).

Valget av Bacchis form for diskursanalyse som metode knytter seg til min forståelse av likestillingsloven som sosialt konstruert. Det vil si at jeg oppfatter språket som avgjørende for hvordan vi forholder oss til samfunnet og verden rundt oss. I dette anerkjenner jeg at språket ikke bare er et nøytralt redskap for språklig kommunikasjon, men at språket aktivt er med på å forme vårt syn på samfunnet. Med dette teoretiske utgangspunktet for øyet tvinges vi til en språklig bevissthet som kan brukes til å sette spørsmålstegn ved våre egne så vel som andres forutinntatthet og oppfatninger. Vi må spørre oss selv: med hvilke briller ser vi verden? På den måten kan vi ha en mulighet til å se hva som tas for gitt eller ikke problematiseres i vår egen eller andres fremstilling av en sak.

## 1.4 Valg og begrunnelse av teori

Med utgangspunkt i den internasjonale debatten rundt multikulturalisme vil jeg trekke frem noen hovedposisjoner når det gjelder forholdet mellom religiøs autonomi og kvinners rettighetsvern. Målet er å finne konkurrerende representasjoner som kan gi substansielt innhold til de operasjonelle kategoriene i analysen. Mathisen påpeker viktigheten av å være fortrolig med det politikkområdet man ønsker å studere (1997:28). Kjennskap til feltet kan også gjøre oss blinde for hva som ligger implisitt i representasjonene. Nettopp derfor er det viktig å spørre seg hva det *ikke* snakkes om (Tenden 2001:35). Den internasjonale debatten vil være et sentralt element i min søken etter konkurrerende representasjoner som et utgangspunkt for å kunne sette fingeren på hva som tas for gitt eller forblir uproblematisk. Jeg har valgt ut de teoretiske bidragene i oppgaven ut fra tre kriterier:

- I: Teoretikere som kan forsvare religiøs autonomi innenfor rammene av en liberal stat (og da gjerne religiøs autonomi som går på tvers av liberale staters normer for likestilling mellom kjønnene) i forhold kvinners rettigheter, eller sier noe om avveiningen mellom disse ut fra normative kriterier.

- II: Bidrag som utgjør monumenter i den internasjonale debatten, det vil si tekster som de andre aktørene i debatten ikke kommer utenom. Monumenter er tekster som bærer diskursen ved å utgjøre knute- eller forankringspunkter for diskursen (Neumann 2001:52). Disse utgjør sentrale posisjoner i debatten som alle andre må bygge videre på eller henvise til<sup>11</sup> dersom de ønsker å delta (ibid.:52, 176 – 177).
- III: Analytisk utvalg ut fra hensiktsmessighet og problemstilling. Målet har vært å finne frem til tekster som utgjør konkurrerende representasjoner i diskursen. Jeg trekker frem to ytterpunkter som representerer to motstridende standpunkt som er gjensidig utelukkende.<sup>12</sup> I tillegg har jeg prøvd å finne frem til tekster som viser nyanser og viktige omdreiningspunkter i debatten. Den internasjonale diskursen rundt dette emnet er selvfølgelig en mye større diskurs enn det som vil bli belyst i denne oppgaven. Ut fra den tiden jeg her har til rådighet og ut fra hva jeg ønsker å få frem med mitt analysemateriale, finner jeg mitt tekstutvalg fruktbart. De normative bidragene som legges frem i kapittel 4 er hentet fra Will Kymlicka, Susan Moller Okin, Martha C. Nussbaum og Ayelet Shachar.

## 1.5 Oppgavens form og innhold

I kapittel 2 legger jeg frem et analytisk rammeverk med utgangspunkt i Carol Lee Bacchi og hennes 'Hva er problemet'- tilnærming. Kapittelet avsluttes med en sammenfatning av hvordan jeg vil gå frem i analysen, hvor jeg følger opp med noen metodiske betraktninger rundt mitt eget opplegg. En oversikt over sentrale lovbestemmelser som regulerer forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern følger i kapittel 3. Deretter presenterer jeg en teoretisk diskusjon med utgangspunkt i den internasjonale debatten rundt multikulturalisme i kapittel 4. Dette

---

<sup>11</sup> Tekster som det ofte siteres fra eller henvises til kaller vi kanoniske tekster (Neumann 2001:52).

<sup>12</sup> Det eksisterer posisjoner på hver side som representerer det vi kan kalle ekstreme ytterpunkter. Disse finner jeg ikke relevante i den forstand at deres generelle begrunnelser vil falle så langt utenfor den gjengse oppfatning av det jeg her tør å kalle norske normer og verdisyn.

vil fungere som en innfallsvinkel til den kommende analysen. Analysen av det empiriske materialet kommer i kapitlene 5 og 6. Først (5) presenteres hovedrepresentasjonen, og deretter (6) konkurrerende representasjoner i diskursen. I kapittel 7 setter jeg et kritisk fokus på rammene for den gjennomførte analysen, før jeg sammenfatter analyseresultatene og oppsummerer i forhold til oppgavens formål og problemstilling.

## 2. Analytisk rammeverk

Her følger en redegjørelse for den kommende analysens teoretiske og metodiske rammeverk. Først vil jeg si litt om diskursanalysens sentrale forutsetninger (2.1). Deretter vil jeg gå nærmere inn på Bacchi sin tilnærming og hvordan jeg vil benytte hennes teori og metode som analyseverktøy for å studere likestillingsdiskursen som problemkonstruksjon. Jeg har tatt utgangspunkt i hvordan ulike felt faller innenfor eller utenfor statens ansvarsområde gjennom begreper som *det private* versus *det offentlige*, og videre hvordan definisjoner av hvem som må beskyttes gjennom et diskrimineringsvern eller hvem som må gis en diskrimineringsrett kan gis mening gjennom merkelapper som *vi* og *dem*. Bacchi har en metodisk innfallsvinkel til å analysere slike problemrepresentasjoner, og dette vil jeg redegjøre for i avsnitt 2.2. Videre vil jeg kommentere hva jeg mener når jeg sier at diskurser har effekter (2.3). Ut fra Bacchis metode har jeg valgt noen operasjonelle kategorier som vil styre analysen av det empiriske materialet. En oversikt blir skissert i avsnitt 2.4. Hvordan jeg avgrenser diskurs og tekstutvalg blir gitt under 2.5, før jeg til slutt i kapittelet diskuterer noen metodiske betraktninger med utgangspunkt i begreper om reliabilitet og validitet (2.6).

### 2.1 Diskursanalyse som metode

Diskursanalyse som metode bærer med seg et knippe eksplisitte og implisitte premisser som vi må være oss bevisst og ta hensyn til.<sup>13</sup> Neumann trekker frem "(...) et sentralt poeng i diskursanalyse, nemlig at forskjellige begreper kan bety helt forskjellige ting innen forskjellige fagdisipliner, tradisjoner og kontekster" (2001:24). I dette ligger en *erkjennelse av begreper som historisk og kulturelt spesifikke* (Jørgensen og Philips 1999:14). Med dette understrekes at språk ikke er nøytralt. Uansett sammenheng vil språket, symboler, kategorier og begreper vi bruker være påvirket av sin kontekst. Språket kan derfor aldri bli en direkte eller objektiv gjenspeiling av

---

<sup>13</sup> For en oversiktlig innføring i disse premissene les Jørgensen og Phillips (1999: 12-14).

virkeligheten. Neumann skriver at all vår sansning av verden er avhengig av de kategoriene som ordner den: "something like a paradigm is prerequisite to perception itself" (2001:31). Han kaller dette ordnende prinsippet for et modus. Eksempler på et slikt modus kan være estetisk, seksualisert, moralsk, nyttemaksimerende osv. (ibid.).

Heradstveit og Bjørge sier det slik: "Det vi ikkje har ord for, kan vi vanskeleg tenkje og langt mindre diskutere" (1987:17). Språket er altså en forutsetning for vår viten om verden. Når språket endres, endres også vår viten. Jørgensen og Phillips skriver: "Selvom viden og identiteter altid i *princippet* er kontingente, er de i konkrete situationer altid relativt fastlåste" (1999:14; deres utheving).

Ifølge diskursanalysen er det en umulig forutsetning å frembringe en metode hvor forskeren kan observere for eksempel et fenomen uten selv å være implisert i det (Neumann 2001:14 – 15). Dette er et epistemologisk<sup>14</sup> spørsmål som henger sammen med metodens teorigrunnlag om hvorledes vi kan ha kunnskap om verden rundt oss.<sup>15</sup> "Vores viden om verden kan ikke umiddelbart tages for objektiv sandhed" (Jørgensen og Phillips:13). Fordi vår sansning av verden er avhengig av kategorier og begreper som viser seg å være historisk og kulturelt spesifikke og kontingente, inntar diskursanalytikeren en kritisk innstilling overfor det vi anser som selvfølgelig viten.

Vår måte å forstå verden på skapes og opprettholdes gjennom sosiale prosesser. Derfor vil verden fremtre for oss som å være mer eller mindre *i fluks* (Neumann 2001:179). Viten skapes i sosial interaksjon, hvor man bygger opp felles sannheter og kjemper om hva som er sant og falskt (ibid.). Det foregår stadig en diskursiv kamp om å definere de kategoriene og fenomenene som danner vår verden (ibid.:21; Jørgensen og Phillips 1999:15). I den forstand kan vi se *diskurser som virkelighetsproduserende*. I et bestemt verdensbilde blir noen typer handlinger naturlige, andre utenkelige. Forskjellige sosiale verdensbilder fører på denne måten til forskjellige sosiale handlinger, og den

---

<sup>14</sup> Epistemologi er læren om hvordan vi kan få kunnskap om verden (kunnskapsproduksjon) (Neumann 2001:14, 29 - 30).

<sup>15</sup> For en mer filosofisk innfallsvinkel til spørsmål om vår viten om virkeligheten se Malnes(2002).

sosiale konstruksjonen av viten får dermed konkrete sosiale konsekvenser (ibid.). Det fins slik forstått en klar *sammenheng mellom viten og sosial handling* (ibid.).

## 2.2 Hvordan kan problemkonstruksjoner analyseres?

Termer som 'religionsfrihet' og 'kvinneres rettigheter' har ikke et bestemt meningsinnhold. Ordene må settes inn i sin kontekst og forstås ut fra hvilket meningsinnhold de blir gitt i en konkret *problemrepresentasjon* (Bacchi 1999:164). Bacchi gir en mulig løsning på hvordan vi kan analysere slike problemkonstruksjoner med sin "What's the problem?"-tilnærming. I enhver representasjon av et problem ligger det innbakt en *fortolkning* av hva problemet er, hva som er årsaken til problemet og mulige løsninger. Hun sier det slik: Hvordan vi oppfatter et problem har betydning for hvilke løsninger som vurderes og velges. En slik problemrepresentasjon definerer hva problemet er eller oppfattes som, og dermed hvilke styringspolitiske grep som er mulige (Tenden 2001:2). Dermed defineres andre mulige tolkninger bort. Den gamle feministiske parolen 'det personlige er politisk' er en slik erkjennelse av at innramming av problemer er av betydning. Feminister har lenge hevdet at likestillingspolitiske mål innenfor noen områder gjøres immune mot inngripen gjennom bruken av merkelapper som *det private* eller *det økonomiske* (ibid.:7). 'Det private' gis mening gjennom å bli satt opp som motsetning til 'det offentlige'. Mye kommunikasjon består av slike binære koder, noe som igjen er med på å strukturere kommunikasjonen gjennom å definere hva som 'hører hjemme' eller ikke i en gitt sammenheng (Mathisen 1997:10 – 11).

"Politikk handlar for ein stor del om å *etablere meining*" (Heradstveit og Bjørge 1987:11; deres utheving). Mathisen trekker frem diskursanalysens mulighet til å "avdekke de kognitive og normative rammer som ligger under og gir retning til politikken på et bestemt politikkområde" (1997:18). Når grenser mellom ulike politiske alternativer blir fremstilt som motstridende posisjoner hvor det ene alternativet kategorisk utelukker det andre, hvilke konsekvenser har dette?



Kategoriseringen gir et kritisk kriterium for hvordan begreper skal oppfattes. Slike betydningskonstruksjoner opprettholder dominansforhold ved å sette rammer for hva som er legitimt eller bra, versus hva som må endres eller er dårlig. Dette er former for språkbruk som opprettholder maktforhold (grenser). Uma Narayan (2000) beskriver hvordan begreper som 'vestlig' og 'ikke-vestlig' kultur ofte blir fremstilt som gjensidig utelukkede kategorier – en slags sort-hvitt representasjon.<sup>16</sup> På denne måten konstrueres en konkurransesituasjon hvor den ene kulturen blir satt opp mot den andre, og hvor det ikke gjøres plass til begge. Narayan poengterer at 'kulturer' ofte oppfattes som ferdig avgrensede kategorier eller 'pakker', og at dette er del av en mytedannelse som ikke nødvendigvis samsvarer med virkeligheten. Hun understreker at kulturer ikke er 'monolittiske' med en bestemt autentisk versjon, men består av en rekke alternative normer og verdier (ibid.:96). "(H)egemonic representations of "particular cultures" whose "particularism" masks the reality that they are problematic generalizations about complex and internally differentiated contexts" (ibid.:98). På denne måten fremstilles kulturer som uten noen former for nyanser – hvor innholdet tas mer eller mindre for gitt.

Diskursanalysen som metode går ut på å undersøke slike språkmessige kategoriseringer og hvordan de er konstruert. Dette gjøres gjennom å ha fokus på andre alternative muligheter for kategorisering og begrepsbygging. Hva som defineres som kjønnsdiskriminering og hva som regnes som tillatt forskjellsbehandling av kjønnene er slik forstått en konstruksjon. Grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett er *en skjønnsmessig valgt grense*. Ut fra denne erkjennelsen blir problemrepresentasjoner politisk betydningsfulle objekter for analyse (Mathisen 1997). – Er det for eksempel gitt hva som faller inn under likestilling som politikkområde? – Er det et klart skille mellom indre og ytre forhold i trossamfunn? – Er det opplagt hvem som trenger et diskrimineringsvern og hvem som ikke trenger et slikt vern? – Er det gitt hvem som har et legitimt krav på en diskrimineringsrett? Fokus

---

<sup>16</sup> Se også *Orientalism* av Edward Said for en kritikk av Vestens måte å misbruke begreper som 'vi' og 'dem' på, hvor det vestlige 'vi' fremstilles som overlegent Østens 'dem'.

for en analyse bør være på *hvorfor og hvordan noe blir oppfattet som et problem som krever politisk handling, mens andre forhold ikke gis samme oppmerksomhet.*

Vi må forsøke å finne de kriteriene som en fremstilling av virkeligheten bygger på. Dermed kan vi stille kritiske spørsmål til det bestående, til det som blir tatt for gitt eller ikke problematiseres. Et sentralt anliggende for den kommende analysen er å se hvor likestillingspolitikken ikke fører hen, så vel som hvor den fører hen. Altså, hva er det denne likestillingspolitikken ikke fanger opp? Oppgavens formål vil derfor være å finne ut hvordan lovgiver argumenterer for et diskrimineringsvern parallelt med en diskrimineringsrett, for slik å kunne si noe om hvilke premisser dette legger for norsk likestillingspolitikk og kvinners rettigheter i Norge. Ut fra dette vil det være mulig å stille krav eller ha forventninger til hvordan man kommer frem til en endelig beslutning.

“(…) the guiding premise of a What’s the Problem? approach, is that every policy proposal contains within it *an explicit or implicit diagnosis of the ‘problem’*, which I call its problem representation” (Bacchi 1999:1; min utheving).<sup>17</sup> Bacchi legger frem en mal for hvordan vi kan gå frem (ibid.:1–13, 65–66): Enhver analyse må derfor starte med å identifisere og fastsette hvordan problemer blir representert. Vi må identifisere problemrepresentasjonen(e). Så kan vi plukke representasjonen av problemet fra hverandre. – Hva er problemet (representert å være)? I forhold til unntaksbestemmelsen i likestillingsloven blir spørsmålet ikke hva problemet er representert å være, men heller hva det *ikke* representeres å være. I representasjonen av hvorfor kjønnsdiskriminering er et problem som krever offentlige inngrep ligger det en forklaring på hva *årsaken* til dette problemet er og hvilke *hensyn* som må tas. Representasjonen av kjønnsdiskrimineringen som faller utenfor statens regulering vil inneholde en tilsvarende forklaring på hvorfor denne kjønnsdiskrimineringen ikke trenger eller bør forbys.

---

<sup>17</sup> ”Representasjoner er ting og fenomener i den tapning de fremstår for oss, altså ikke tingene i seg selv, men tingene silt gjennom det som kommer mellom oss og verden: sproget, kategoriene osv.”(Neumann 2001:33). ”Mer spesifikt er en representasjon i diskursanalysen også en betegnelse på de viktigste pakkene av virkelighetskrav som en diskurs består av” (ibid.:177).

Diskurs er ifølge Bacchi en *innramming* av virkeligheten (ibid.:2). Diskursen setter grenser for hva som får oppmerksomhet, hva som problematiseres og hvilke løsninger som er ønskelige eller mulige. Innrammingen definerer blant annet grensegangen for statens *omfang*, dvs. hva som defineres som et privat versus et offentlig anliggende. Innrammingen sier også noe om hvem som har *ansvaret*; er kjønnsdiskriminering i hjemmet statens ansvar eller er det et privat anliggende? Jeg vil derfor undersøke hvordan kjønnsdiskrimineringen som faller inn under unntaksbestemmelsen konstrueres som uproblematisk.

En lovbestemmelse vil alltid ha konsekvenser for enkelte individer, grupper eller institusjoner. Ved å reflektere over slike representasjoners effekter<sup>18</sup> kan vi stille spørsmålstegn ved det som ikke problematiseres eller det som tas for gitt. Dette kan gjøres gjennom å sammenligne med effekter av alternative eksisterende eller tenkte representasjoner av hva problemet *er* eller *ikke er* (ibid.:66). Dette vil jeg se nærmere på under neste avsnitt.

## 2.3 På hvilken måte kan vi si at diskurser har effekter?

Enhver representasjon henvender seg til oss både i tanke og handling. Marianne Ryghaug sier det slik: ”Uttrykksmåten gjør noe, den påvirker forestillinger, genererer responser osv.” (2002:316). – Hvordan vi velger å fremstille et problem har konsekvenser. Forstått på denne måten kan vi si at diskurser har effekter. Bacchi identifiserer tre generelle kategorier av effekter (1999:39 – 49):

**Subjektposisjon:** Bacchi har fokus på hvordan ulike grupper plasseres i diskursen (ibid.:46). Grupper blir tillagt posisjon og verdi gjennom å bli gitt merkelapper som for eksempel ’trengende’ eller ’upriviligerte’. I forhold til unntaket i likestillingsloven vil det være interessant å se hvilke handlingsrom som blir tillagt de ulike gruppene og individene (Bergstrøm og Boreus 2005:312). – Hvem gis diskrimineringsrett og hvem gis et diskrimineringsvern, og hvem gis ikke et diskrimineringsvern? Konstruksjonen

---

<sup>18</sup> Dette er ikke effekter i kausal forstand, men effekter av den mening som legges inn i begrepene og de rammer som representasjonene setter (Tenden 2001: 3; note 2).

av unntaket for indre forhold i trossamfunn sier at noen områder ikke trengs å reguleres og dermed også at noen individer eller grupper ikke trenger å vernes mot kjønnsdiskriminering. Ut fra en slik representasjon kan vi lese hvordan enkelte grupper plasseres som immune mot diskriminering. Grupper gjøres immune ved å bli tillagt et handlingsrom, eller en aktiv rolle hvor de gis makt over sin egen skjebne.

**Materielle effekter:** Ulike representasjoner har ulike effekter ettersom virkningene av dem vil ha ulike konsekvenser for menneskers liv. Dette er det Bacchi kaller *the 'lived effects' of discourse* (1999:45). Representasjoner i likestillingsloven av hva diskriminering *er* vil sette rammer for i hvilke situasjoner staten kan blande seg inn. Unntaket i likestillingsloven vil definere hvilke situasjoner som faller utenfor vernet for kjønnsdiskriminering. Blant annet vil kvinnelige prester ikke kunne bringe sin sak inn for likestillings- og diskrimineringsombudet hvis de føler seg diskriminert på grunn av sitt kjønn ved ansettelse.

**Meningsdanning:** Termer har i seg selv ingen gitt mening. Vi må derfor se på hvilken forståelse av et problem som konstrueres i representasjonen (ibid.:166). Diskurser er meningsdannende i den forstand at de har evnen til å definere hvilke spørsmål som kan stilles (problematiseres) og hvilke som ikke kan stilles ut fra den rammen diskursen danner for hva som virker rasjonelt. For eksempel ble *ulikestilling* mellom kjønnene i tidligere tider ikke sett på som et problem som staten trengte å regulere. I dag er likestilling noe som i mange sammenhenger tas for gitt. – Hvordan kan dette skiftet ha kommet som gjør at vi nå oppfatter kjønnsulikestilling som problematisk? Tenden tar utgangspunkt i en feministisk problematisering av "(...) hvordan begreper om det 'private' skaper områder som 'naturlig' faller utenfor statlig regulering" (Tenden 2001:11). Hun sier at det handler om å politisere områder ved å flytte grenser. Ingvill Thorson Plesner skriver: "(...) ens syn på forholdet mellom privat og offentlig ansvar vil kunne ha betydning for hvordan man mener statens forhold til religion generelt og til tros- og livssynssamfunn spesielt skal være. Dersom man mener at staten først og fremst skal sikre borgernes frihet i deres livsutfoldelse, og statens handlingsrom og ansvar derfor skal være mest mulig begrenset, vil det være nærliggende å gå inn for et skarpest mulig skille mellom statens og trossamfunnenes ansvarsområder. Dette synet

vil kunne kobles til den klassiske liberalismens "laissez-faire"-prinsipp, også på religionspolitikens område: Staten skal la trossamfunnene leve sitt liv så lenge deres aktiviteter ikke krenker andres rettigheter, men er ikke forpliktet til å støtte dem på noen som helst måte. Hvis utgangspunktet derimot er at statens oppgave er å verne om bestemte samfunnsgoder, og hvis man mener religioner eller trossamfunn er bærere av de samfunnsverdier staten vil fremme, vil dette kunne være et argument for en nær relasjon til disse trossamfunnene" (Plesner 2001:9 – 10). På samme måte må vi være oppmerksomme på hvordan begreper velges og brukes ('selective labelling') ut fra *perspektiver på makt* – og opprettholdelse av dominansforhold (Narayan 2000:89). Narayan trekker frem hvordan man *velger*<sup>19</sup> å bruke begreper som kulturell bevaring ('cultural preservation') om visse kulturelle endringer mens de i andre tilfeller kaller det kulturell deprivasjon ('cultural betrayal') (ibid.:89). Feminist attention to "selective labelling" can help underscore that those with social power often abandon or modify traditions when it suits them, and often do so in a manner that leaves these modifications unmarked as instances of "cultural change" and insulated from social debates about "cultural preservation"" (ibid.).

Hvordan religionsfrihet gis mening i tekstene vil ha innvirkning på hvordan vi avveier forholdet mellom religionsfriheten og kvinners diskrimineringsvern. På den måten kan vi si at diskurser har makt til å definere våre handlingsvalg. Det valget vi ender opp med har også konsekvenser. Unntaket for indre forhold i trossamfunn har konkrete konsekvenser for individer ved at det definerer en grense for hva som regnes som kjønnsdiskriminering og hva som er tillatt forskjellsbehandling mellom kjønnene.

Diskurser har ikke bare makt over våre handlingsvalg, diskurs er *legitimering av makt*. Diskurser institusjonaliserer, begrenser og legitimerer makt. Det er derfor et mål for en diskursanalyse sett fra statsvitenskapelig perspektiv å klare å fange opp slike maktstrukturer ikke bare i representasjonene som språklige projeksjoner, men også som betydningsfulle fenomener for individer og grupper i den praktiske politikken den fører til. I mitt materiale vil jeg være interessert i hvordan en form for

---

<sup>19</sup> Narayan (2000:89) bruker det engelske begrepet 'selective labelling'.

kjønnsdiskriminering kan gis et meningsinnhold som kan rettferdiggjøre at denne handlingen ikke bør forbys. Målet er ikke å ta stilling til holdbarheten i myndighetenes argumentasjon, men til hvordan representasjonen av dette forholdet klarer å bringe frem en forståelse av hvilke forhold som må tas hensyn til. Deretter vil jeg sette spørsmålsteget ved det som fremstilles som naturlig, ved å underbygge at det kanskje ikke er fullt så naturlig. Politikk handler om å etablere mening for å legitimere egne oppfatninger. Vi må derfor forstå lovbestemmelser som konstruksjoner av meningsdanning og som konkurrerende representasjon til andre mulige representasjoner virkeligheten. Politikk er maktkamp. Prosessen som leder frem til politiske vedtak er ofte preget av konflikt og konkurranse. Mye politikk er symbolpolitikk. Politiske vedtak dekker et behov hos eller et krav fra omgivelsene. Lovvedtak gir inntrykk av at problemet er løst og viktige hensyn er ivaretatt. I Norge synes det som om likestilling nå er noe alle er for. Likevel kan vi spørre oss om det egentlig er sånn. Derfor må vi ha fokus på hva likestillingspolitikken gjør så vel som hva den ikke gjør. – Henger alt på greip? ”The exercise of state power and men’s exercise of power over women in institutions of civil society (churches, unions, universities) are closely intertwined. Even though these institutions are the major producers of masculine ideology and practices, it is the state which legitimates as well as limits their exercise of power over women” (Hernes 1987:13).

En måte å finne diskursers effekter på er å *ha fokus på implikasjoner av konkurrerende representasjoner*. Ved å se på ulike fremstillinger av et problem kan vi finne hva som blir tatt for gitt eller forblir uproblematiskert i hver enkelt representasjon. Fokus for analysen er diskursen i seg selv. Min begrunnelse for å finne alternative tolkninger av virkeligheten eller av et problem er ikke å konstatere at jeg har rett og andre feil, men å åpne opp for en normativ debatt rundt forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern. Mitt mål er å åpne opp for en debatt og slik bidra til et mer velfungerende deliberativt demokrati (Mathisen 2007:2). ”Man skal altså ikke forsøke å finne ut hvilke utsagn om verden som er riktige eller gale, men snarere arbeide med det som faktisk blir sagt eller skrevet” (Ryghaug 2002:316; Jørgensen og Phillips 1999). Det er altså ikke snakk om å gjøre konkrete konklusjoner eller prediksjoner. Det dreier seg om å sette fingeren på forhold som bør diskuteres når det skal fattes

viktige beslutninger på det politiske plan. "If we accept that our world is socially constricted, then it can be changed by challenging – deconstructing – constructions which have effects we wish to reduce or eliminate" (Bacchi 1999:62). Et virkemiddel er å la flere stemmer slippe til i diskursen. Et annet virkemiddel er å gjennomskue den skjulte maktutøvelsen i diskursen.<sup>20</sup> Formålet er å finne frem til mønstre i analysematerialet som kan si noe ut over det man oppfatter ved første gjennomlesning (Mathisen 2007:2).<sup>21</sup>

## 2.4 Analytisk rammeverk – en oversikt

Her følger er kort redegjørelse for hvordan jeg har valgt å gjennomføre og presentere analysen av det empiriske materialet. Figuren under viser en oversikt over de operasjonelle kategoriene som vil styre analysen. Spørsmålene til hvert begrep vil utgjøre hovedrammen for gjennomføringen av analysen. Svarene jeg finner vil lede til flere oppfølgingsspørsmål til det empiriske materialet.

---

- **Problemrepresentasjon**

**Årsak:** Hva konstrueres som årsaken til problemet kjønnsdiskriminering?

**Hensyn:** Hvilke(t) hensyn begrunner et diskrimineringsforbud? Hvilke(t) hensyn begrunner et unntak fra diskrimineringsforbudet?

---

<sup>20</sup> Maktbegrepet må her ikke forstås som individers eller institusjoners makt over andre individer, men den makten som ligger i diskursers innramming av virkeligheten (Bergstrøm og Boreus 2005:311 - 312). De mønstrene som en diskursanalyse kan avdekke kan være skjult også for aktørene selv.

<sup>21</sup> Ifølge Bacchi gjøres dette ved å "(...) teasing out the presuppositions and assumptions in competing interpretations, *and commenting on them*" (Bacchi 1999:62; hennes utheving).

- **Innramming**

**Omfang:** Hvor konstrueres kjønnsdiskriminering å utgjøre et problem?

**Ansvar:** Hvem sitt ansvar konstrueres problemet kjønnsdiskriminering å være?

- **Effekter**

**Meningsdanning:** Hvilket meningsinnhold blir gitt henholdsvis religionsfrihet og kvinners rettighetsvern?

**Subjektkonstruksjon:** Hvem representeres kjønnsdiskriminering å være et problem for, og hvem representeres kjønnsdiskriminering ikke å være et problem for?

**Materielle effekter:** Hvem gis et diskrimineringsvern og hvem gis en diskrimineringsrett?

---

Grunnbegrepene i figuren er hentet fra Tenden (2001:26). Kategoriene går inn i hverandre. Innrammingen er en del av problemrepresentasjonen, og omvendt. Grunnbegrepene vil slik sett ikke utgjøre et skjema som ligger ferdig til å fylles ut ved gjennomlesning av det empiriske materialet. Ut fra grunnbegrepene har jeg utledet noen metodiske spørsmål. Skjemaet må forstås som et rammeverk som gir føringer for hva jeg leter etter og hvilke spørsmål jeg stiller til de ulike delene i analysen. I tillegg vil det dukke opp nye spørsmål underveis etter hvert som analysen gir resultater. Disse spørsmålene vil være vel så viktige å følge opp. Slike oppfølgingsspørsmål kan gi innblikk i perspektiver som man i begynnelsen av en forskningsprosess ikke er i stand til å se.

## 2.5 Avgrensning av diskurs og tekstutvalg

Å avgrense omfanget av en analyse ved å definere hvor en diskurs slutter og en ny begynner er ingen enkel oppgave. Diskurser kan aldri klart avgrenses fra andre



diskurser. Bacchi foreslår å knytte analyser av diskurser til konkrete lovforslag (Bacchi 1999:164; Tenden 2001:29). "Because concepts and categories form part of social practice, we need to focus not on abstracted category content but on situated usage. The focus on situated usage, on context, is a necessary part of a What's the Problem? approach which recommends approaching policy analysis by examining the problem representations that necessarily lodge within particular policy proposals. In policy proposals selected concepts and categories are deployed to produce specific problem representations. However, the same concepts could be and at times are used to defend very different agendas. So terms like 'family' and 'violence' and 'family violence' have in themselves no abstract meaning. Rather their meaning is to be understood by what they accomplish in terms of explanation within each problem representation" (Bacchi 1999:164). Vi må derfor undersøke hva som blir foreslått, heller enn bare å se på hvilke begreper som brukes for å beskrive hva som foreslås (ibid.). Jeg har derfor valgt å gjøre en *institusjonell* avgrensning av diskursen<sup>22</sup> knyttet til de to konkrete lovbestemmelsene i likestillingsloven, diskrimineringsforbudet og unntaksretten.

I litteraturen brukes diskursbegrepet meget relativt og henviser til en lang rekke analytiske metoder.<sup>23</sup> Diskursbegrepet slik det brukes i denne oppgaven må forstås å ha et analytisk formål. Diskursen vil i oppgaven bli avgrenset ut fra den informasjonen jeg er ute etter for å behandle den konkrete problemstillingen. Avgrensningen vil i stor grad bygge på min kjennskap til det foreliggende empiriske materialet rundt de to bestemmelsene med utgangspunkt i lovprosessen<sup>24</sup>. De empiriske tekstene velges ut fra hvilke dokumenter og utdrag jeg mener vil belyse oppgavens formål og problemstilling. Jeg legger i hovedsak vekt på lovgivers representasjoner slik disse fremkommer i diskursen. Lovgivers representasjoner innbefatter alle uttalelser som kommer fra departementene, og alle uttalelser fra de ulike partiene i forbindelse med Stortingsdebattene. Representasjoner fra aktører som kirken og andre trossamfunn vil være viktig å belyse fordi disse antas å være berørt av unntaksretten og et eventuelt

---

<sup>22</sup> Se for eksempel Mathisen (1997:20).

<sup>23</sup> Se for eksempel i Jørgensen og Phillips (1999).

<sup>24</sup> Det vil si de offentlige høringene utarbeidet av ulike departementale arbeidsgrupper, etterfølgende høringssvar fra ulike høringsinstanser, tilhørende Odelstingsproposisjoner, innstillinger til Odelstinget og Stortingsdebatter.

bortfall av denne. I tillegg vil representasjoner som tar utgangspunkt i et feministisk perspektiv være av interesse for oppgavens belysning av hvordan den antatte konflikten mellom de to sett med rettigheter blir avveiet i diskursen.

Det eksisterer ingen fasit på hvordan man går frem for å gjennomføre en god diskursanalyse. Jeg har valgt å starte med koding med utgangspunkt i begrepene og spørsmålene fra analyseskjemaet (2.4) (Jørgensen og Phillips 1999:132; Ryghaug 2002:317). De forskjellige begrepene og de enkelte spørsmålene vil styre hvilke deler av det empiriske materialet som vil være relevant for å behandle oppgavens problemstilling (Thagaard 2003:136–137). I tillegg vil de ulike posisjonene som skisseres i kapittel 4 hjelpe meg å identifisere noen normative tematiseringer som diskuteres på feltet. De konkrete tekstutdragene velges ut etter en gjennomlesning av hele det empiriske materialet. Videre vil jeg vise forankring i empirien gjennom henvisninger til de empiriske tekstene. Dette gjør jeg ved å bruke sitater som kan illustrere hvordan jeg underbygger mine påstander og tolkninger. I tillegg er det nødvendig å redegjøre for hvordan disse utdragene får status som funn ved å beskrive hvordan mine utdrag representerer tendenser eller mønstre i empirien som analyseres. Jeg vil aktivt og bevisst bruke fet utheving på enkelte ord og begreper i sitatene for å illustrere hvilke deler av teksten jeg vil sette fokus på. Hva som velges ut er ikke tilfeldig, men gjort på bakgrunn av det skisserte kategoriseringsskjemaet (2.4). Denne kosmetiske detaljen er ment å gjøre det lettere å lese sitatene i sammenheng med mine tolkninger og utlegninger. På denne måten kan man følge de momenter og slutningene som kommer frem i analysekapittelet, som et resultat av et møysommelig arbeid hvor alle sitatutdrag er blitt behandlet som del av den opprinnelige teksten som helhet. Tolkning av materialet handler om å få en forståelse av materialet som helhet. Vi får innsikt underveis som gjør at vi kan sette informasjonen inn i en større sammenheng (ibid.:143 – 149).

## 2.6 Reliabilitet og validitet

Å gjøre vurderinger rundt sine egne metodiske valg er nødvendig for å sikre kvaliteten på den forskning man bedriver. Kvalitative forskningsopplegg har tidligere blitt sett på

som 'dårligere' enn kvantitative analysemetoder. Dette kom av at man lenge anså det som et mål for all forskning å søke å avdekke 'sannheten' ut fra objektive kriterier. Et slikt snevert syn på kvalitativ forskning har endret seg mye. "Selvom man ikke aksepterer de objektivistiske videnskabelige krav om pålidelighed og gyldighed, har man ikke dermed opgivet ethvert krav om gyldighed" (Jørgensen og Phillips 1999:120). Og som Thagaard sier: "All forståelse bygger på en forforståelse" (Thagaard 2003:38). Trekk som særpreger kvalitativ forskning gjør at det her ligger andre metodiske utfordringer knyttet til kriteriene for god forskning. Diskursanalysens formål er ikke å avdekke hva som er sant eller falskt, men istedet prøve å finne ut hvordan 'sannheter' skapes (Jørgensen og Phillips 1999:23–24; Foucault 1999). Det er derfor viktig å presisere prinsippene som en forskning baserer seg på, og hensiktsmessig å omformulere begrepene tilpasset det enkelte opplegg. Innenfor kvalitativ forskning har begrepene validitet og reliabilitet ikke nødvendigvis samme betydning slik de opprinnelig brukes i kvantitativ forskning. De må tilpasses mer det enkelte analyseopplegg ut ifra hvilke utfordringer det står ovenfor (Thagaard 2003:21). Det er derfor viktig å presisere hvordan man her forstår begrepene. Thagaard (ibid.) bruker begreper som *troverdighet* og *bekreftbarhet*. Det vil si det samme som at vi trenger å oppfylle kriterier som underbygger forskningens pålitelighet eller nøyaktighet og gyldighet.

Et kriterie for *pålitelighet* er hvorvidt andre kan følge samme analyseopplegg med samme resultat. Dette kaller vi graden av intersubjektivitet, det vil si hvorvidt en uavhengige måling gjort av en annen forsker vil gi samme resultat (Østerud et al. 1997:236). Det dreier seg å kunne utelukke graden av tilfeldige målefeil. Hvordan man velger å operasjonalisere de ulike trinnene i analysen er her helt avgjørende. Både grad av nøyaktighet i gjennomføringen av analysen og hvor tydelig man gjengir de valg man har gjort underveis. Det er et mål at andre skal kunne følge de ulike trinnene i forskningsprosessen og hvordan forskeren har kommet frem til sine forskningsresultater. Hvor korrekte sitatgjengivelsene er i forhold til originalkildene er også et vesentlig moment.

Thagaard påpeker at all kvalitativ forskning må problematisere hvordan forskeren forholder seg til det materialet som benyttes i forskningsprosessen (2003:27). På hvilken måte vi ønsker å bruke en kilde er viktig å klargjøre. Ottar Dahl skiller mellom to typer kildemateriale – *levninger* og *beretninger* (Dahl 1997). Er vi ute etter kildens performative funksjon, det vil si som et 'produkt', brukes den som levning (ibid.:38). En kilde som beretning kan brukes til å få kunnskap om andre faktiske forhold, den sier oss noe mer. Denne siste har fokus på kildens kognitive aspekt, mens den første tar utgangspunkt i *kildens normative aspekt* (ibid.:41). Jeg er i min oppgave ute etter denne siste funksjonen som kan gi kunnskap om hva diskursen kan si oss, hva tekstene konkret gir uttrykk for og ikke bakenforliggende holdninger eller politisk agendasetting hos de ulike aktørene i diskursen. Et viktig moment i kildekritikk er videre å vurdere *kildenes pålitelighet*. I forordet nevnte jeg at jeg hadde hatt noen uforutsette hindringer for å få tak i deler av det empiriske materialet til oppgaven. Dette gir meg en grunn til å være skeptisk til hvorvidt jeg har fått tilgang på alt materialet. Det viste seg at departementets arkivrutiner ikke oppfylles alle kriterier for sikker lagring og arkivering, ei heller hadde de noe oversikt over mulige mangler før disse ble påpekt. Ut over den informasjonen jeg klarer å lese meg til i det overleverte materialet kan jeg derfor ikke være hundre prosent sikker på å ha fått tilgang på alt. Jeg gjør likevel den antagelse å tro at det foreliggende materialet kan gi et godt nok grunnlag for å svare på problemstillingen i denne oppgaven.

Det vil være en stor fordel for oppgavens *gyldighet* dersom jeg ved hjelp av tidligere forskning kan finne argumenter som underbygger de funnene jeg velger å trekke frem. På denne måten kan jeg *rettferdiggjøre* mine påstander og tolkninger av det empiriske materialet. Her er det også viktig å referere til og vise samsvar med teorien som benyttes som utgangspunkt for å belyse oppgavens problemstilling og innfallsvinkel. Neumann (2001:509) trekker frem kulturell kompetanse<sup>25</sup> som en sentral forutsetning for å gjennomføre en god diskursanalyse. Kulturell kompetanse handler om at vi må skaffe oss tilstrekkelig viten og kjennskap til det feltet vi skal studere. Fortrolighet

---

<sup>25</sup> Begrepet kulturell kompetanse er hentet fra antropologien.

med det aktuelle politikkområde vil derfor være nødvendig for å oppfylle kriterier for god forskning (Mathisen 1997:28; Tenden 2001:35). Jeg har tidligere kommentert hvordan jeg vil bruke den internasjonale debatten som innfallsvinkel. De teoretiske posisjonene som velges ut og presenteres vil kunne gi et bilde av min grad av kompetanse på feltet. Samtidig er teorien ment å fungere som et verktøy for gjennomføringen og drøftingen av analyseresultatene. Teorikapittelet vil også ha en konkret funksjon i den forstand at det tilfører alternative representasjoner av hva problemet er, og på denne måten åpne for innsikt i mine egne oppfatninger av det 'naturlige' eller 'normale' (Tenden 2001; Bacchi 1999; Mathisen 1997). Slik vil den kunne peke på hvordan andre representasjoner tar visse aspekter for gitt. Dermed vil vi lettere få øye på hva som ikke problematiseres.

Mens man noen ganger ønsker tekstutvalg fra ulike sjangere for å kunne dokumentere det samme mønsteret for slik å underbygge egne analyseresultater, ønsker jeg å holde meg til én bestemt sjanger ut fra hva jeg er ute etter å finne. Poenget mitt er nettopp å avdekke mønstre i en bestemt politisk prosess som fører frem til konkrete lovvedtak. Formålet er å avdekke tendenser og mønstre i dette bestemte materialet som sier noe om hvordan ting har blitt som det har blitt – hvordan selve diskursen rundt unntaket legger føringer på hvilke løsninger som er mulige. Hvilket meningsinnhold som blir gitt de ulike komponentene i diskursen og slik legger visse premisser for den hva som kan bli sakt eller gjort. Dette fører videre til mitt valg av empiri. Et kriterium for å oppnå troverdighet er å klargjøre hvilken ramme jeg fremsetter mine påstander innenfor – kontekst, avgrensninger og tekstutvalg. Jeg har tidligere vist hvordan jeg har valgt å avgrense diskursen. Valget falt på en institusjonell avgrensning. Som Mathisen sier er dette en måte å tydeliggjøre diskursens kontekst og sosiale forankring (Mathisen 1997:20).

Et annet forskningsmessig spørsmål er hvorvidt det ville være fruktbart å benytte en annen analysemetode enn den tilnærmingen jeg har valgt. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 7 hvor jeg stiller noen kritiske spørsmål til gjennomføringen og *fruktbarheten* av mine analyseresultater. Etter å ha vurdert en rekke alternative analysemetoder innledningsvis i forskningsprosessen, har jeg funnet Bacchi sin

diskurstilnærming som hensiktsmessig.<sup>26</sup> Jeg mener hennes problem-perspektiv vil resultere i meningsfulle tolkninger. Hun gir en alternativ innfallsvinkel til hvordan utforming av politikk kan studeres ved å ha fokus på *hvordan* problemene konstueres, som for eksempel i konkrete lovforslag (Bacchi 1999). I tillegg har jeg valgt å basere meg på tidligere studier som benytter Bacchi sin metode på tilsvarende analyser med gode forskningsresultater. Her må jeg først og fremst trekke frem Edle Bugge Tenden (2001) sin hovedoppgave som mye av denne oppgaven er bygget på. Trude Langvasbråten har også inspirert og lagt føringer for hvordan jeg bruker noen normative perspektiver (2006), i form av hovedposisjoner fra den internasjonale debatten rundt multikulturalisme og kjønnsproblematikk, som en målestokk for å plassere og vurdere de norske posisjonene i diskursen.

Bacchis tilnærming til studier av politikk har fokus på *hvordan* problemer konstrueres snarere enn *hvorfor* politikken er blitt utformet på en bestemt måte. Hennes metode fanger derfor ikke opp årsaksforhold som kunne gitt oss mulige forklaringer på hvorfor for eksempel et alternativ ble valgt fremfor et annet (1999). I motsetning til tradisjonelle studietilnærminger av offentlig politikk tar Bacchi avstand fra forestillingen om politiske myndigheter som problemløsere, hvor *problemet* fremstilles som gitt. Det er nettopp problemrepresentasjonen som er hennes undersøkelsesobjekt. Det vil derfor ikke være hensiktsmessig å sette opp noen på forhånd skisserte evalueringskriterier (Bacchi 1999:200;Tenden 2001:110–111).

---

<sup>26</sup> Blant annet har jeg gjort meg kjent med og vurdert andre former for tekstanalyse (Mathisen 2007). Jeg har vurdert sider ved mitt analyseopplegg i en egen kursoppgave hvor jeg brukte Bacchis diskurstilnærming som utgangspunkt for å designe et forskningsopplegg (Solberg 2007).

### 3. En rettighetsoversikt

I denne oppgaven ligger ikke fokus på hvordan vi bør utforme politikken i en balansegang mellom kulturelt mangfold og individuelle preferanser, men på hvordan dette spenningsforholdet kommer til uttrykk i norsk politikk og lovutforming. Derfor starter jeg med en redegjørelse for de konkrete lovene som regulerer forholdet mellom kvinners rettighetsvern og retten til religiøs autonomi: Likestillingsloven, kvinnekonvensjonen og ulike lover som sikrer alle individer retten til religionsfrihet. Det juridiske forholdet mellom de to rettighetene religionsfrihet og kvinners rettighetsvern vil bli kommentert underveis.

#### 3.1 Lov om likestilling mellom kjønnene

Den norske likestillingsloven ble vedtatt i 1978. Likestillingslovens § 1 om lovens formål lyder som følger:

*”Denne lov skal fremme likestilling mellom kjønnene og tar særlig sikte på å bedre kvinnens stilling. Kvinner og menn skal gis like muligheter til utdanning, arbeid og kulturell og faglig utvikling ...”.*

§ 2 om lovens virkeområde<sup>27</sup> er den som definerer unntaksbestemmelsen:

*”Loven gjelder på alle områder, med unntak av indre forhold i trossamfunn. For så vidt gjelder familieliv og rent personlige forhold, skal loven ikke håndheves av de organer som er nevnt i denne lovs § 10. Kongen kan i særlige tilfelle fastsette at loven*

---

<sup>27</sup> I Høringsnotatet (1974) ble lovens virkeområde foreslått som § 1.

*helt eller delvis ikke skal gjelde på bestemte områder. Før slik avgjørelse treffes skal uttalelse fra Nemnda (jfr. § 10) innhentes”.*

Videre slår Likestillingslovens § 3 fast at:

*”Direkte eller indirekte forskjellsbehandling av kvinner og menn er tillatt. Med direkte forskjellsbehandling menes handlinger som stiller kvinner og menn ulikt fordi de er av forskjellig kjønn. Dette gjelder også handlinger som setter kvinner i en dårligere stilling enn hun ellers ville ha vært i på grunn av graviditet eller fødsel, eller setter en kvinne eller en mann i en dårligere stilling enn vedkommende ellers ville ha vært på grunn av utnyttelse av permisjonsrettigheter som er forbeholdt det ene kjønn. Med indirekte forskjellsbehandling menes enhver tilsynelatende kjønnsnøytral handling som faktisk virker slik at det ene kjønn stilles dårligere enn det annet”.* Dette diskrimineringsforbudet skal sikre at alle individer har et rettslig vern mot kjønnsdiskriminering.

Norge er et av om lag 170 land som har ratifisert FNs kvinnekonvensjon.<sup>28</sup> Det skjedde 21. mai 1981. ”Kvinnekonvensjonen er den mest detaljerte forskrift vi har når det gjelder det konkrete innhold i kvinners rettigheter. Den må derfor brukes som bidrag til fortolkning så vel i enkeltsaker som ved spørsmål om utforming av nasjonale lover” (Ketscher 2001:145). Våren 2005 behandlet Stortinget valg av innarbeidingsmetode for kvinnekonvensjonen i norsk lovverk. Debatten handlet om hvorvidt konvensjonen skulle inkorporeres i menneskerettsloven (1999), eller om kvinners rettighetsvern i Norge er godt nok ivarettatt gjennom en innarbeiding i likestillingsloven. Regjeringen Bondevik fant det sistnevnte mest hensiktsmessig.

Bestemmelsene i kvinnekonvensjonen kan betraktes som en forlengelse av likestillingsloven og denne lovs intensjon. Konvensjonen har som formål å avskaffe

---

<sup>28</sup> De statene som har ratifisert kvinnekonvensjonen har rapporteringsplikt (jf. art. 18) til CEDAW, som utarbeider rekommandasjoner som statene bør ta til etterretning (Hellum og Nielsen 2002:124; Blaker 2003:23).



alle former for diskriminering av kvinner. FNs kvinnekonvensjon definerer kjønnsdiskriminering som ”... enhver kjønnsmessig sontring, utelukkelse eller innskrenkning som har som virkning eller formål å svekke eller utelukke anerkjennelsen, utnyttelsen eller utøvelsen av kvinners menneskerettigheter og grunnleggende friheter på det politiske, økonomiske, sosiale, kulturelle, sivile eller ethvert annet område, på grunnlag av likestilling mellom menn og kvinner og uten hensyn til ekteskapelig status”. Kvinnekonvensjonen artikkel 1 definerer diskriminering som diskriminering av kvinner.<sup>29</sup> Konvensjonens tar utgangspunkt i kvinner som gruppe med det formål å bekjempe ideologiske, sosiale og økonomiske strukturer som skaper og opprettholder undertrykking og utbytting av kvinner (Hellum og Nielsen 2002:124).

*Plasseringen av kvinnekonvensjonen i likestillingsloven* har konsekvenser for konvensjonens juridiske status. Hadde derimot kvinnekonvensjonen blitt tatt inn i menneskerettsloven, ville denne konvensjonsbestemmelse hatt forrang i forhold til annen lovgivning. På det nåværende tidspunkt er lovstatus slik at religionsfriheten står over kvinners rettighetsvern. Likestillingsloven skal sikre at kvinner og menn har like rettigheter, plikter og muligheter i samfunnet. Den skal også ivareta den enkeltes rett til ikke å bli diskriminert. I den norske likestillingsloven forbys all form for kjønnsdiskriminering med ett unntak, for indre forhold i trossamfunn (§ 2). Unntaksretten skal sikre religionsfrihet for de trossamfunn som ut ifra sin religiøse overbevisning ønsker å diskriminere på grunnlag av kjønn. Dette betyr i utgangspunktet at trossamfunnene ikke er berørt av verken det generelle forbudet mot forskjellsbehandling, bestemmelsene om myndigheters- og arbeidsgiveresplikt til å tilrettelegge for likestilling, likestillingslovens ansettelses-, oppsigelses- og likelønnsvern, eller bestemmelsene om likerett til og i utdanning, opplæring og organisasjonsdeltagelse (Skjeie 2004:2 – 3). Det eneste som er unntatt unntaket er vernet mot seksuell trakassering (ibid.).

---

<sup>29</sup> Se for eksempel i Blaker (2003:13) eller Hellum og Nielsen (2002:123).

## 3.2 Religionsfrihet som rettighet

Religionsfriheten er beskyttet i grunnlovens § 2 som slår fast at enhver har rett til fri religionsutøvelse i Norge. Dette innebærer at enhver har rett til ”å manifestere sin tro eller sitt livssyn privat eller offentlig, individuelt eller i fellesskap med andre – innenfor romslig opptrukne, men rimelig klare grenser” (Lindholm 2006:198). religionsfriheten er senere blitt forsterket gjennom ratifikasjon av FNs menneskerettskonvensjon om sivile og politiske rettigheter og den europeiske menneskerettskonvensjonen:

### **Konvensjonen om menneskerettighetene (EMK) artikkel 9:**

*Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet; denne rett omfatter frihet til å endre religion eller tro, og frihet til, enten alene eller sammen med andre, offentlig eller privat, å utøve sin religion eller tro gjennom gudstjeneste, undervisning, andaktøvelse eller iakttagelse av religiøse skikker.*

*Frihet til å utøve sin religion eller tro skal ikke være gjenstand for andre begrensninger enn dem som loven foreskriver og som er nødvendige i et demokratisk samfunn for den offentlige sikkerhet, for opprettholdelsen av offentlig orden, beskyttelsen av helse eller moral, eller for beskyttelsen av andres rettigheter og friheter (Andreassen og Ryan 1991:174).*

### **FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP) artikkel 18:**

*Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet. Denne rett skal omfatte frihet til å bekjenne seg til eller anta en religion eller tro etter eget valg, og frihet til alene eller sammen med andre, offentlig eller privat, å utøve sin religion eller tro gjennom gudstjeneste, iakttagelse av religiøse skikker, andaktsøvelser og undervisning.*

*Ingen må utsettes for tvang som vil kunne innskrenke hans frihet til å bekjenne seg til eller å anta en religion eller tro etter eget valg.*

*Friheten til å utøve en religion eller tro skal ikke være gjenstand for andre begrensninger enn slike som er foreskrevet i lov og som er nødvendige for å beskytte den offentlige sikkerhet, orden, helse eller moral, eller andres grunnleggende rettigheter og friheter.*

*Konvensjonspartene forplikter seg til å respektere foreldres, og i tilfelle vergers, frihet til å sørge for sine barns religiøse og moralske oppdragelse i samsvar med deres egen overbevisning (ibid.:174).*

Begge disse konvensjonene inneholder bestemmelser om religionsfriheten. Norge er slik forpliktet til å sikre alle sine borgere religions- og livssynsfrihet ifølge en rekke internasjonale avtaler. Til tross for dette kan det herske uklarhet om hva den innebærer i konkrete tilfelle” (Plesner 2001:8). ”Religionsfrihetens rekkevidde og grenser følger av FNs menneskerettighetserklæring av 1948 (artikkel 18) (Plesner 2001:15).

”Religions- og livssynsfriheten innebærer frihet fra religiøs tvang og indoktrinering. Denne siden ved religions- og livssynsfriheten kan aldri krenkes. Det betyr for eksempel at ingen kan tvinges til å være med i et bestemt trossamfunn, og at ingen kan hindre noen i å forlate et trossamfunn eller i å endre livssyn” (Plesner 2006:21). På andre områder har staten lov til å legge visse begrensninger på borgernes rett til å uttrykke sin religion. Dette kan være restriksjoner i forhold til trossamfunnenes forkynnelse, undervisning og tilbedelse (Plesner 2001).

Som en *grupperettighet* har religionsfriheten ikke status som grunnrettighet. Historisk og juridisk forstås likevel religionsfriheten som et autonomt område.<sup>30</sup> Dette har gitt grunnlag for å kreve en del grupperettigheter ut ifra en tanke om fri religionsutøvelse. ”Religionsfrihetens kollektive dimensjon handler i første rekke om retten til å uttrykke og utøve sin overbevisning sammen med andre mennesker, offentlig og privat” (Plesner 2001:17). Artikkel 27 i FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter styrker minoritetsgruppers kollektive rett til religionsfrihet:

---

<sup>30</sup> Se for eksempel Ketscher (2001).

### **FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter (SP) artikkel 27:**

*I de stater hvor det finnes etniske, religiøse eller språklige minoriteter, skal de som tilhører slike minoriteter ikke nektes retten til, sammen med andre medlemmer av sin gruppe, å dyrke sin egen kultur, bekjenne seg til og utøve sin egen religion, eller bruke sitt eget språk (Andreassen og Ryan 1991:174).*

Religionsfrihet som begrep har et nokså udefinert innholdsmessig omfang. Det er derfor uenighet om hvordan religionsfriheten skal tolkes. Den *kollektive* dimensjonen i religionsfriheten gir tros- og livssynssamfunn selvbestemmelsesrett i sine indre anliggender. Det er likevel stor uenighet i internasjonale fora om hvordan man skal definere og avgrense den kollektive dimensjonen av religionsfriheten (Plesner 2001:17). ”De internasjonale menneskerettsorganene har slått fast at ikke bare individer, men også trossamfunn har krav på beskyttelse ettersom de representerer sine enkeltmedlemmer. For eksempel hører utnevning av religiøse ledere, inkludert prester og egne lærere, til de enkelte trossamfunns ansvarsområde som staten ikke skal blande seg inn i. Det er slått fast at trossamfunn har rett til å føre sin sak for domstolene, for eksempel der de opplever at deres selvbestemmelse i slike saker er krenket” (Plesner 2006:23). Plesner opplyser om følgende: ”Men det er visse kriterier som må ligge til grunn når religionsfriheten skal begrenses. For det første kan denne offentlige eller kollektive dimensjonen ved religions- og livssynsfriheten bare begrenses dersom det kan anses å være ”nødvendig i et demokratisk samfunn” av hensyn til den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andre menneskers rettigheter” (2001:23). ”Både FNs og Europarådets konvensjoner slår fast at friheten til å praktisere religion og livssyn kan begrenses dersom visse kriterier er oppfylt. Blant annet må slike begrensninger ha hjemmel i nasjonal lov, og de må være ”nødvendige” for å sikre visse grunnleggende hensyn – som ”andres frihet og rettigheter”. I Norge finnes det noen slike begrensninger i religions- og livssynsfriheten. Det er grenser for hva foreldre kan gjøre mot sine barn, selv når de har religiøse grunner for sine valg. For eksempel er det forbudt med kjønnslemlestelse og tvangsekteskap, og foreldre kan ikke nekte barn å få blodoverføring dersom dette er livsnødvendig for barnet” (Plesner 2006:23).

## 4. Teoretiske utgangspunkter – religion og kvinners rettigheter

Kirsten Ketscher skriver om kvinners rettigheter i møte med nye utfordringer i dagens samfunn: ”Mens kvinners krav på likestilling og like rettigheter tidligere var totalt dominerende i rettighetsdebatten<sup>31</sup>, har det fremadstormende menneskerettskonseptet plassert kvinner på en arena med flere, nye og andre likestillingsdimensjoner: likestilling på grunn av rase, religion, etnisk opprinnelse osv. Dette reiser spørsmålet om forholdet mellom slike likestillingsrettigheter. Hovedproblemet er om de kan innordnes i et hierarki, eller om det er snakk om egentlig konkurrerende rettigheter og hvordan konflikter i et gitt fall skal løses” (Ketscher 2001:132). Den internasjonale debatten rundt gruppers krav på særrettigheter eller unntak fra nasjonal lovgivning – multikulturalismedebatten – er en slik likestillingsdiskusjon med utgangspunkt i forholdet mellom kulturelle minoritetsgrupper og majoritetssamfunnet.

”I den internasjonale debatten om multikulturalisme diskuteres stadig mer intenst det problematiske forholdet mellom gruppespesifikke rettigheter basert på trostilhørighet og den individuelle retten til vern mot diskriminering på grunnlag av kjønn eller seksuell orientering” (Skjeie 2004). Dette dilemmaet vil jeg skissere her med utgangspunkt i noen normative posisjoner fra den internasjonale multikulturalisme- og likestillingsdebatten. Først vil jeg trekke frem noen hovedposisjoner fra den internasjonale diskusjonen. Jeg vil i tillegg supplere med enkelte bidrag som setter problemet inn i en norsk kontekst, ettersom problemstillingen i denne oppgaven er

---

<sup>31</sup> Ketscher refererer her til de nordiske landene som på 1970-tallet så på seg selv som foregangsland i spørsmål om likestilling mellom kvinner og menn, noe som preget debatten rundt likestilling mellom kjønnene og de politiske løsningene som ble valgt.

knyttet opp mot Norge som case.<sup>32</sup> Sakens kjerne som er relevant for problemstillingen i denne oppgaven er:

**Hva ligger i begrepet religionsfrihet som rettighet med tanke på de begrensninger hensynet til kvinners rettighetsvern aktualiserer – når det gjelder særrettigheter eller unntak fra nasjonal lovgivning?**

- Hvorfor skal grupper ha særrettigheter eller unntak fra nasjonal lovgivning i spørsmål om religiøs autonomi?
- Hvordan bestemmes grensen mellom forskjellsbehandling av kjønnene som *kan* tillates og forskjellsbehandling som *ikke kan* tillates?

## 4.1 Grupperettigheter – normative avveininger og begrunnelser

Her følger utdrag fra den internasjonale normative debatten rundt avveininger som gjelder kvinners rettighetsvern i møte med krav om religiøs autonomi. Jeg starter med Kymlicka. Han gir en normativ begrunnelse for minoritetsgruppers rettmessige krav om beskyttelse mot majoritetsbeslutninger som truer deres kulturelle identitet. Deretter vil jeg bruke Okin for å belyse mulige implikasjoner av en slik politikk. Hun trekker frem viktige argumenter som må vurderes når grupper innvilges spesielle rettigheter. Så vil jeg se på Nussbaum og hennes begrunnelse for å gi trossamfunn autonomi ut ifra et kulturrelativistisk perspektiv på menneskers grunnrettigheter. Hun tilfører okins posisjon viktige nyanser. Den siste hovedposisjonen jeg vil nevne er Shachar. Hun går inn for å tillegge trossamfunn autonomi ved at de tar et større ansvar for kvinners

---

<sup>32</sup> Multikulturalismedebatten er en mye større diskusjon enn det som kommer frem i denne oppgaven. De ulike hovedposisjonene som kommenteres er ment som et utgangspunkt for den kommende analysen og er derfor ikke noen uttømmende presentasjon.

perspektiv og aktive deltagelse i saker som har betydning for dem. Her følger deres begrunnelser, begrensninger og motargumenter.

#### **4.1.1 Will Kymlicka – unntak og særrettigheter for minoritetsgrupper**

Professor Will Kymlicka utleder i *Multicultural Citizenship* (1995) en liberal-demokratisk begrunnelse for å innføre enkelte grupperettigheter<sup>33</sup>: En liberal stat er forpliktet gjennom sine egne postulater og verdier som utgjør dens eksistensgrunnlag, til å gi gruppe-differensierte rettigheter til enkelte kulturelle minoriteter. Hans standpunkt i multikulturalismedebatten har sitt utgangspunkt i den oppfatning at minoritetskulturer og deres levemåter trenger ytterligere beskyttelse ut over det individuelle rettigheter kan gi dem. Det kan for eksempel være snakk om minoriteters muligheter til å uttrykke sin kulturelle eller religiøse identitet privat eller i fellesskap, uten frykt for represalier, diskriminering eller hets. Minoritetskulturer kan beskyttes gjennom å innvilge dem spesielle grupperettigheter eller særrettigheter: ”To resolve these questions fairly, we need to supplement traditional human rights principles with a theory of minority rights” (ibid.:5). Kymlicka anser det som nødvendig å gi unntak fra nasjonal lovgivning i de tilfeller dette er avgjørende for gruppens overlevelse, altså *ekstern* beskyttelse. Hans utgangspunkt for et slikt utsagn er påstanden om at alle har rett til tilgang på en samfunnskultur (societal culture) (ibid.:75). ”Cultures are valuable, not in and of themselves, but because it is only through having access to a societal culture that people have access to a range of meaningful options” (ibid.:83). Minoriteters tilgang på en samfunnskultur er avgjørende for “the role of cultural membership in people’s self-identity” (ibid.:89). Denne essensielle kunnskap om minoriteters behov for en kultur og identitet i form av selvhevdelse og selvaktelse, erkjenner minoritetsgruppers rett til gruppedifferensierte rettigheter. ”(F)reedom

---

<sup>33</sup> Grupperettighetsbegrepet viser her til rettigheter som skal beskytte minoriteter mot en sterk statsmakt eller andre grupper. Disse rettighetene gis på basis av medlemmenes tilhørighet til gruppen, og er rettigheter som ikke er tilgjengelige for alle borgere (Taylor 1994:39 - 40).

involves making choices amongst various options, and our societal culture not only provides these options, but also makes them meaningful to us” (ibid.:83).

Kymlicka gjør videre et poeng ut av å skille mellom interne restriksjoner og ekstern beskyttelse: ”I will argue that liberals can and should endorse certain external protections, where they promote fairness between groups, but should reject internal restrictions which limit the right of group members to question and revise traditional authorities and practices” (ibid.:37). Interne restriksjoner som begrenser medlemmenes sivile eller politiske rettigheter er ifølge Kymlicka illegitime sett ut ifra et liberalt perspektiv på gruppers rett til særbehandling. Han ser derfor retten til å melde seg ut (’the right to exit ones group’) som et kritisk kriterium for å innvilge gruppe-spesifikke rettigheter (ibid.:).

#### **4.1.2 Martha C. Nussbaum – en rettighetskatalog**

Nussbaum rendyrker en liberal dimensjon med utgangspunkt i liberalismens verdier som frihet og valgmulighet innenfor rammen av ethvert individs rett til verdighet og respekt. Nussbaum spør hva som hindrer mange kvinner fra å leve fullverdige liv. Hun legger frem en *rettighetskatalog* som hun kaller ”Central Human Functional Capabilities” og som hun mener har praktisk og global gyldighet (Nussbaum 1999b:41; 2000). Hennes teori som hun har kalt ”the capabilities approach” oppfordrer til en følsomhet for mangfold av tradisjoner og kulturelle trekk. – Kvinners autonomi og valgfrihet må ikke begrenses til *den hvite kvinnes* preferanser. Religiøs overbevisning er av stor betydning for troende individer, og dette må ikke undervurderes.

Hun tar utgangspunkt i religionsfriheten som en rettighet for individer (ibid.:87). Det enkelte individ skal være et mål i seg selv og ikke et middel for andre. Hva det enkelte individ oppfatter som meningsfullt ut over dette er de derimot fri til å definere. Hun definerer målet for offentlig politikk som å tilrettelegge og muliggjøre for ethvert



individ å virkeliggjøre sine evner (eng. capabilities). Individet har ingen plikt til å etterleve (eng. functioning) dette fullt ut dersom det ikke finner det tilfredsstillende. Hennes rettighetsregime skal kun fungere som et sett konstitusjonelle garantier. Hun mener trossamfunn må gis en stor grad av religiøs autonomi. Hun bemerker at mange kvinner lider under religiøse regimer, og er derfor en forkjemper for religionens mer rettferdige behandling av kvinner. "Apart from law, influential religious discourse in many parts of the world threatens the bodily integrity and equal dignity of persons-and sometimes, even, their equal liberty of worship" (ibid.:82). Nussbaum setter likevel klare begrensninger på statens rett til å intervenere overfor trossamfunn. Hun er en forsvarer av religiøs autonomi ut fra den grunntanke at staten kun bør gripe inn hvis den har "en tvingende interesse" av dette. "Only a compelling state interest can justify such restrictions" (ibid.:111). Staten bør kun gripe inn i tilfeller som utgjør en overhengende fare for den offentlige orden (eng. an imminent threat to public order) (ibid.:81). Dette omfatter også tilfeller der individers grunnleggende rettigheter kommer i konflikt med tradisjon eller religiøs praksis. "On the other hand, it should be possible to hold in some cases that the protection of religious liberty may supply such a compelling interest, as long as the law in question is narrowly tailored to protect that particular interest. My own view is that such narrow tailoring should involve specifying which functions lie within the core of worship and which are other activities that happen to be undertaken by a religious body" (ibid.:111). Slik er Nussbaum åpen for andres tolkning av et meningsfullt liv.

### **4.1.3 Susan Moller Okin – og hensynet til kvinners rettighetsvern**

Okin mener Kymlickas teori ikke fanger opp det faktum at "(...) women are far less likely than men to be able to exercise the right of exit" (Okin 2002:206). "But until recently, inequalities between the sexes within groups received scant attention from those arguing for group rights. Even those – such as Will Kymlicka – who explicitly deny rights to cultural or religious groups that overtly discriminate against women are insufficiently attentive to private sphere discrimination, which often has serious

impacts on women's wellbeing and life opportunities" (ibid.:208–209). Anerkjennelse av kvinners rettigheter innebærer mer enn et juridisk sikkerhetsnett for alle borgere uavhengig av kjønn, fordi nettopp kjønn er den variabelen som avgjør individets mulighet til å benytte seg av denne rettigheten. Hun nevner en rekke kulturelle faktorer som påvirker kvinners reelle mulighet til å gjøre frie valg. "(B)ecause of the general tendency of most cultures to try to control the lives of girls and women more than those of boys and men, women's capacities to exit their cultures of origin are usually considerably more restricted than men's" (ibid.:216). Okin understreker at en juridisk rett til å melde seg ut ikke er tilstrekkelig for å ivareta individers rettigheter, og da spesielt kvinners rettigheter. "Those who defend group rights on liberal grounds need to address these very private, culturally reinforced kinds of discrimination. For surely self-respect and self-esteem require more than simple membership in a viable culture. Surely it is *not* enough for one to be able to "question one's inherited social roles" and to have the capacity to make choices about the life one wants to lead, that one's culture be protected. At least as important to the development of self-respect and self-esteem is *our place within our culture*. And at least as pertinent to our capacity to question our social roles is *whether our culture instills in us and forces on us particular social roles*. To the extent that a girl's culture is patriarchal, in both these respects her healthy development is endangered" (Okin 1999:22).

Okin kritiserer Kymlicka for å overse det faktum at kvinneediskriminering ofte er av uformell og privat karakter (Predelli 2003:4). Skillet mellom *synlig og ikke synlig diskriminering* er derfor ikke et holdbart kriterium for å avgjøre hvilke grupper som skal innvilges særrettigheter. Hun understreker viktigheten av å ha et større fokus på forskjeller innad i en gruppe, og ikke bare se på forskjeller mellom grupper som uakseptable. Kvinners rettighetsvern er ment å skulle sikre kvinner tilgang til sine grunnleggende rettigheter. Det er derfor ikke alltid til kvinners fordel å få innfridd grupperettigheter som gir beskyttelse mot en majoritetskultur. Okin oppfatter grupperettigheter som antifeministiske i den grad de begrenser kvinners evner og muligheter til å leve med menneskelig verdighet lik den til menn, og til å leve så frie valgte liv som de kan (Okin 1999:12). "...The belief that women should not be disadvantaged by their sex, that they should be recognized as having human dignity

equal to that of men, and that they should have the opportunity to live as fulfilling and as freely chosen lives as men can” (ibid.:10). For Okin er grupperettigheter som overordnes det enkelte medlems individuelle rettigheter derfor i strid med de liberale prinsippene om individuell frihet og autonomi (ibid.:11; Solhøy 2005:6). ”(T)he right of exit is cited as helping to legitimate the illiberal treatment of some or all group members” (Okin 2002:209). Hun konkluderer med at kvinner i mange tilfeller vil bli lidende heller enn dra fordel av å bli gitt spesielle grupperettigheter (ibid.:207). ”Those who make liberal arguments for the rights of groups, then must take special care to look at inequalities within those groups. It is especially important to consider inequalities between the sexes, since they are likely to be less public, and thus less easily discernible. Moreover, policies designed to respond to the needs and claims of cultural minority groups must take seriously the urgency of adequately representing less powerful members of such groups” (ibid.:23).

#### **4.1.4 Ayelet Shachar – delt jurisdiksjon**

Shachar understreker betydningen av familielovgivning i gruppers identitetsbevaring. En modell som skal ivareta gruppers rett til beskyttelse, slik som blant annet Kymlicka er talsmann for, må derfor finne en måte å ivareta denne funksjonen. Samtidig er hun bevisst at nettopp familielovgivning ofte ”imposes disproportionate burdens on women, often violating their basic rights as citizens” (Sachar 2000b:222). I likhet med Okin ser ikke Shachar på retten til å melde seg ut av en gruppe som tilstrekkelig for å si at kvinner gis mulighet til et reelt valg for å unngå diskriminering eller andre alvorlige overgrep: ”This doctrine of ’implied consent’ assumes that those who have not used the exit option have implicitly agreed to their own subordination” (Sachar 2001:42). ’Frivillig samtykke’ forutsetter at det fins et reelt alternativ, noe som er et empirisk spørsmål (Borchgrevink 2002:150).

Shachar går inn for en politisk orientert løsning: ”(T)he joint-governance model grants preferred jurisdiction to nomoi groups over the crucial issue of status demarcation, while the distributive aspects of family law disputes, i.e. decisions regarding property relations, are subject to the jurisdiction of the state” (Shachar 2000b:223). Hun deler

gruppers juridiske autonomi inn i to dimensjoner. Den ene dimensjonen er den som regulerer individers personlige status, det vil si kriterier for medlemskap. Den andre regulerer individers rettigheter og plikter som er avgjørende for individenes økonomiske situasjon, muligheter og begrensninger. Staten skal regulere kriterier blant annet for fordeling av eiendom ved skilsmisse eller død uavhengig av gruppetilhørighet, mens gruppetilhørighet kan gi grupper rett til juridisk autonomi over medlemmers status. Shachar mener dette er en modell som klarer å respektere kulturelle forskjeller samtidig som den beskytter kvinners rettigheter (Shachar 2000a, 2000b). Slik kan gruppen opprettholde sin identitet ved fortsatt å inneha myndighet over kriterier for medlemskap, samtidig som staten sikrer alle sine borgere tilgang til noen felles rettigheter. Shachar er av den oppfatning at økonomisk omfordeling til fordel for kvinner vil gi større frihet og mulighet for kvinner til å ivareta sine interesser (ibid.)

Medlemmer av trossamfunn innehar to ulike typer av identiteter, som borgere av en stat og som medlemmer av et bestemt trossamfunn. Å tvinge individer til å måtte velge mellom disse to forskjellige statusene blir feil. "Perhaps most importantly, in recognizing group members' multiple affiliations, the joint-governance model does not force women into an unjust zero-sum choice: your rights or your culture" (Shachar 2001:223). Hun presenterer en politisk modell hvor individer gis mulighet til ikke å måtte velge mellom sine borgerrettigheter og sin gruppestatus, men i stedet la de ulike rettighetene være sentrale i ulike kontekster. "And since individuals have leeway in deciding the substantive legal systems to which they are subject in different social arenas, the traditions and conduct of both are held to higher standards: now the group and the state can no longer afford to take the old style of jurisdictional loyalties for granted" (ibid.:147). Shachars hypotese er at økonomisk omfordeling vil gi kvinner et større handlingsrom. Større økonomisk uavhengighet vil gi dem mer frihet og mulighet til å leve sine egne liv og ta egne valg. Fordi gruppers overlevelse er avhengig av kvinners fortsatte medlemskap, blir gruppen tvunget til å gjøre det attraktivt for kvinner å bli værende. "Instead, it grants female group members the leverage to renegotiate oppressive family law traditions from within their cultural communities, armed with their hard-won rights as state citizens" (Shachar 2000:223). To sett med

konkurrerende normer vil ifølge Shachar skape en balansesituasjon hvor de to maktinstitusjonene må samarbeide<sup>34</sup> for å komme til enighet i saker som faller inn under familielovgivningen (Shachar2001:218). Shachars modell er ingen ferdig løsning, men er en alternativ modell hvor kulturelle forskjeller og kvinners rettigheter anerkjennes parallelt. Jeg mener verken Shachar eller Nussbaum tar høyde for den byrden religiøs definering av kvinners underordning som del av en gruppes preferanse og identitetsaspekt utgjør for kvinner. Dermed har de ikke alltid et attraktivt (reelt) alternativ til underkastelse – selv i de tilfeller hvor staten garanterer deres rettigheter utenfor gruppen. ”(T)heorists who look to exit rights in order to counterbalance or mitigate discrimination or oppression within groups do not often seem to consider the depth of acquired cultural attachments, which can render the exit option not merely undesirable but unthinkable” (Okin 2002:222).

#### **4.1.5 Religiøs autonomi og kvinners rettighetsvern – en diskusjon**

Okins innfallsvinkel har utgangspunkt i et kvinneperspektiv. Hun spør om multikulturalismens institusjonelle overbygning som samfunnsprosjekt kan sies å være i en fundamental konflikt med ideen om likestilling mellom kjønnene: ”Is Multiculturalism Bad for Women?” (Okin 1999). Den sterkeste kritikken mot Okin, blant annet fra Nussbaum, har vært knyttet til hennes universaliserende ambisjoner med utgangspunkt i de kulturelle normene til en dominerende gruppe (Okin 2002:208; Shachar 2000a:86; Predelli 2003:3). Okins posisjon oppfattes av mange som en rettferdiggjøring av staters assimileringspolitikk. Nussbaum gjør et forsøk på å møte den universalistiske kritikken, og presenterer en generell individualistisk, universell plattform for kjønnsrettferdighet og sosial rettferdighet. Svaret hennes fremviser en

---

<sup>34</sup> Hun bruker begrepet ’dialectical federalism’ som betegnelse for den formen for samarbeid som vil oppstå mellom stat og gruppe i hennes ’joint-governance’-modell (Shachar 2000:219, 223).

humanisme basert på ideen om menneskers likeverd, men hvor menneskers grunnrettigheter utledes fra et kulturspesifikt perspektiv på individers preferanser og verdier. Nussbaum poengterer riktignok at religionen kan begå systematiske overtredelser av grunnleggende menneskerettigheter. Hun vil likevel tildele religionen en svært omfattende makt ved forhandlingsborde og presenterer disse overtredelsene som noe religiøse ledere kan bli snakket til fornuft om i samspill med staten og andre pressgrupper (Nussbaum 1999). Dermed usynliggjøres makt, og man gjør menneskers grunnrettigheter til noe man kan forhandle om. Kymlicka setter en grense ved grupper som krenker medlemmers sivile eller politiske rettigheter. Det må også være mulig for alle medlemmer av en gruppe å stille kritiske spørsmål eller melde seg ut uten frykt for represalier. Retten til å melde seg ut av trossamfunn er et kriterium de fleste av multikulturalismens talsmenn kan enes om må være tilstede dersom staten skal innvilge grupper spesielle rettigheter. Grupper som ikke oppfyller disse kriteriene, har ifølge ham ikke krav på beskyttelse i form av gruppe-spesifikke rettigheter. Med denne såkalte sikkerhetsventilen i bunn gjøres kulturelle og religiøse grupperettigheter legitime til tross for at deres interne sedvaner går på tvers av normer og alminnelige menneskerettslige prinsipper i majoritetskulturen. Okin har kritisert det multikulturelle forskermiljøet for å overse det faktum at en slik juridisk rett til å melde seg ut ikke er tilstrekkelig for å ivareta individers rettigheter, og da spesielt kvinners rettigheter. Okin understreker at kjønnsdiskriminering ofte er av en uformell og privat karakter, et faktum hun mener Kymlicka overser (Okin 2002:208; Predelli:4). Ifølge Okin er grupperettigheter å regne som antifeministiske når en kultur støtter og legger til rette for menns kontroll over kvinner, inkludert i den private hjemmesfæren, og når det er ganske klare forskjeller i makt mellom kjønnene, slik at de mennene som har makt er i en posisjon hvor de kan bestemme og artikulere gruppens tro, praksis og interesser” (Predelli 2003:2; Okin 1999). Kjønnssrettferdighet krever både anerkjennelse og omfordeling. Bare slik kan kvinners menneskeverd komme til sin fulle rett. Omfordeling handler om juridiske rettigheter og økonomisk uavhengighet. Anerkjennelse av kvinner som likeverdige mennesker innebærer også en frihet fra kjønnsroller. Shachars løsning tar form av en juridisk arbeidsdeling (Shachar 2000a; Borchgrevink 2002:163). Staten regulerer eiendomsforhold, mens trossamfunn styrer

gruppens jurisdiksjon over statusavgjørelser som hvilke kriterier for medlemskap som skal gjelde ved fødsel, ekteskapsinngåelser og skilsmisser (ibid.) Shachar mener at kvinner innehar en sentral rolle innenfor sitt kulturelle fellesskap, og derfor vil komme i en god forhandlingsposisjon. Sardar Ali er ikke fullt så overbevist når det gjelder kvinners mulighet til å reformere for eksempel tolkningen av de skriftlige kildene som styrer gruppens kulturelle og religiøse preferanser og identitet (Borchgrevink 2002:163). Igjen kommer vi tilbake til spørsmålet om hvorvidt og i hvilken grad kvinners underordning er frivillig, og som sagt er dette mer et empirisk enn et normativt spørsmål som kan være svært vanskelig å besvare – ikke minst fordi dette tilhører den private sfære (Okin 1999, 2002; Borchgrevink 2002:160). Okin påstår at ”(...) discrimination between the sexes is treated less seriously than other forms of discrimination” (Okin 2002:209).<sup>35</sup> Diskriminering som foregår innenfor det private er vel så krenkende og kan på ingen måte legitimeres gjennom henvisning til kultur, tradisjon eller religion (Okin 1999, 2002).

#### **4.1.6 De ulike hovedposisjonene – en oversikt**

Jeg har i dette kapittelet tatt utgangspunkt i noen teorier i debatten rundt gruppers rett til religiøs autonomi kontra kvinners rett til et diskrimineringsvern. Jeg har så drøftet teoriene begrunnelser for hvordan religiøs autonomi som går på bekostning av kvinners rett til vern mot kjønnsdiskriminering bør avveies. De ulike posisjonene vektlegger forskjellige hensyn ut fra viktige aspekter ved individers mulighet til et fullverdig og godt liv. De fire bidragene problematiserer forskjellige dimensjoner i diskursen. Konkluderende ser vi at Kymlickas posisjon *skiller mellom interne restriksjoner og ekstern beskyttelse*. I dette er han langt på vei i overensstemmelse med Okins posisjon i den forstand at han mener individers rettigheter ivaretas gjennom retten til å melde seg ut som et kriterium for å få innvilget gruppe-spesifikke

---

<sup>35</sup> Se for eksempel 'the asymmetry thesis' i Cass Sunstein (1999).

rettigheter. Nussbaums mener *et konstitusjonelt vern i form av en rettighetskatalog skal sikre alle individers rettigheter*, men samtidig at staten kun bør gripe inn i tilfeller der religiøs begrunnet diskriminering utgjør en overhengende fare for samfunnet. Både Kymlicka og Nussbaum opererer med et skille mellom indre og ytre forhold som definerer en grense for hvor langt staten eller trossamfunn kan gå. Mens Nussbaum og Kymlicka ikke problematiserer en slik grensetrekning mellom 'indre' og 'ytre' forhold, er Shachar og Okin skeptiske til en slik inndeling. Deres normative dimensjon gjøres ut fra en avveining mellom den byrde kvinner ser ut til å måtte bære som en målestokk for hvor langt vi kan gå i å gi gruppespesifikke rettigheter.

De teoretiske posisjonene hentet fra dette kapittelet vil hjelpe meg å trekke frem og systematisere momentene i det empiriske materialet som analyseres i de to påfølgende kapitlene. Det interessante i forhold til den følgende analysen av diskursen rundt likestillingsloven er hvorvidt vi finner igjen tilsvarende normative argumenter: Hvilke problemer diskuteres i forhold til effektene av unntaket for indre forhold i trossamfunn, hvilke diskuteres ikke, og hvorfor diskuteres de eventuelt ikke? Finner vi igjen avveininger mellom byrde og interesse eller selvverd, eller handler diskusjonen om helt andre avveininger eller begrunnelser som mer eller mindre kan stå for seg selv? Er det hold i myndighetenes argumentasjon, eller finnes det alternative perspektiver på problemet?



## 5. Diskursen rundt likestillingsloven

I 1973 lovet Arbeiderpartiet i sitt 10-punktsprogram å fremme et forslag i løpet av 1974 til lov som forbyr diskriminerende behandling av kvinner på alle områder. Lovgivningen skulle i første rekke løse problemet definert som diskriminering av kvinner, men også den manglende likestilling mellom kjønnene ble oppfattet som del av problemet. På denne bakgrunn utarbeidet Forbruker- og administrasjonsdepartementet (FAD) et utkast til lov om likestilling mellom kjønnene. FAD skriver: ”En lov mot forskjellsbehandling av kjønnene vil være et viktig skritt mot økt likestilling. Men en må være oppmerksom på at en slik lov ikke vil være tilstrekkelig til å gjennomføre full likestilling i familie, utdanning, arbeids- og samfunnsliv. Likestilling vil i stor grad være avhengig av at det også iverksettes tiltak på en rekke andre områder” (Høringsnotat 1974:20).

Det første forslaget til lov om likestilling mellom kjønnene ble sendt til høring høsten 1974, og lagt frem for Stortinget i 1975. Forslaget ble sendt tilbake til regjeringen etter at de borgelige partiene og SV stemte imot. Dette skyldtes først og fremst uenighet rundt hvilke virkemidler som ville føre frem til lovens ønskede formål: ”reell likestilling mellom kvinner og menn i vårt samfunn” (Stortingsforhandlinger 1975–1976:292). Etter en ny runde ble likestillingsloven vedtatt i 1978, og trådte i kraft året etter. Loven har gjennomgått flere endringer etter dette. Barne- og familiedepartementet kom med et reformforslag (Høringen) i 1999 hvor lovens forhold til Norges internasjonale forpliktelser var i fokus.<sup>36</sup> Unntaket for indre forhold i trossamfunn skulle ikke diskuteres i denne omgang. Som vi skal se i analysen var det flere av høringsinstansene, blant annet kirken (DNK) selv, som likevel tok opp temaet

---

<sup>36</sup> BFD fikk våren 1999 dr. Jur. Elisabeth Vigerust til å foreta en evaluering av likestillingslovens mangler i relasjon til Norges internasjonale forpliktelser. Hennes prosjekt la særlig vekt på Norges forpliktelser i forhold til EØS-medlemskapet.

i sine uttalelser til departementet. Frem til i dag er det ikke gjort endringer som har berørt unntaket for indre forhold i trossamfunn.

I den følgende analysen tar jeg for meg Høringsnotatet (1974), høringssvar (1974 – 1978), Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975), Innst. O. nr. 43 (1975–1976), Stortingsdebatten (1975–1976), Ot.prp. nr. 1 (1977 – 1978), Innst. O. nr. 55 (1977 – 1978), Besl. O. nr. 66 (Jfr. Innst. O. nr. 55), Høringsnotatet (1999), høringssvar (1999 – 2000), Ot.prp. nr. 77 (2000 – 2001) og Innst. O. nr. 37 (2001 – 2002). Analysen er inndelt i to kapitler (5 og 6). I kapittel 5 konsentrerer jeg meg om lovgiver og hovedrepresentasjonen i diskursen, mens jeg i kapittel 6 ser på konkurrerende representasjoner. Presentasjonen blir lagt frem kronologisk, hvor jeg starter med Høringsforslaget fra 1974. Alle dokumentene tillegges like mye vekt. Likevel blir spesielt Høringsforslaget (1974) og Odelstingsproposisjonen (nr. 33 (1974 – 1975)) de dokumentene som dominerer når jeg nå skal belyse diskursen. Grunnen til dette er at det er disse bidragene som frem til i dag er blitt stående som diskrimineringsforbudets og unntaksrettens kildegrunnlag. De representerer hovedposisjonen i diskursen.

I første del (5.1) av kapittel 5 viser jeg hvordan kjønnsdiskriminering tematiseres i et diskrimineringsforbud og en unntaksrett i perioden 1974 til 2002. I andre del (5.2) analyserer jeg hovedrepresentasjonen av problemet kjønnsdiskriminering som *ulikestilling*. Her trekker jeg frem hva som representeres som årsaken til ulikestillingen mellom kvinner og menn. Årsakene som identifiseres er holdninger som stiller ulike krav og forventninger til de to kjønnene, og som blant annet resulterer i ulik verdsetting av menn og kvinners arbeid. I tillegg fører de biologiske kjønnsforskjellene til ulike behov hos menn og kvinner. Videre vil jeg også analysere hva slags hensyn et diskrimineringsforbud er representert å ivareta. Eller som Tenden uttrykker det: ”Hvordan konstrueres ulikestilling mellom kvinner og menn som et problem som krever en løsning?” (2001:38). Jeg har funnet to ulike typer hensyn som begrunner et diskrimineringsvern, *som demokratisk prinsipp* og *som fundamentalt rettferdskrav*. Og et tredje hensyn som åpner for en unntaksrett. I tredje del (5.3) skal jeg analysere

innrammingen av diskrimineringsforbudet og unntaksretten. Først fokuseres hvordan grensetrekningen mellom et diskrimineringsforbud og en unntaksrett rammes inn i diskursen gjennom konstruksjonen av problemets omfang. Jeg spør her *hvor* kjønnsdiskriminering representeres å utgjøre et problem. Deretter identifiserer jeg hvordan ansvarsforhold konstrueres gjennom analyse av hvilke virkemidler som oppfattes som legitime (statens handlingsrom) og hvem som representeres å bli diskriminert (individers handlingsrom). – Hvem gis et diskrimineringsvern og hvem gis en unntaksrett?

## 5.1 Tematisering – diskrimineringsforbud og unntaksrett

Forbruker- og administrasjonsdepartementet (FAD) foreslår i 1974 å innføre et generelt diskrimineringsforbud på alle områder, med unntak for det private område (Høringsnotat 1974:5, 8). Til privatlivets område reknes blant annet familieliv, foreningsliv og religiøse trossamfunn. Den norske kirke får ikke unntak fra diskrimineringsforbudet på grunn av sin spesielle tilknytning til staten<sup>37</sup>. Mange av høringsinstansene er uenige i FADs forslag når det gjelder lovens gyldighetsområde og mener loven også må gjelde for privatlivet<sup>38</sup>. Den norske kirke er derimot opprørt over å bli holdt utenfor unntaket som de andre trossamfunnene blir gitt i Høringsforslaget. I Odelstingsproposisjonen blir det private området så delt opp i tre ulike kategorier: familieliv, foreningsliv og trossamfunn (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):21). De tre kategoriene blir heretter behandlet separat. Etter press fra flere høringsinstanser foreslås nå loven å gjelde også for deler av det som tidligere ble omtalt som det private område, mens Den norske kirke blir foreslått innlemmet under unntaket fra diskrimineringsforbudet på lik linje med de andre trossamfunnene. Selv om større deler av det private nå defineres som omfattet av loven, skal den likevel ikke

---

<sup>37</sup> Årsaken til at Den norske kirke må holdes utenfor nevnes eksplisitt først i Odelstingsproposisjonen (Ot.prp. nr. 33 (1974 - 1975):20).

<sup>38</sup> Dette synet deles bl.a. av Likestillingsrådet, Norsk Kvinneforbund, Norsk Kvinnesaksforening, Nyfeministene, Fri Rettshjelp for Kvinner, Norske Kvinners Nasjonalråd, Norsk Kvinneforbund m.fl. (Se Ot.prp. nr. 33 (1974 - 1975):20).

håndheves. Under Stortingsforhandlingene (1975 – 1976) finner vi tilsvarende posisjoner blant partiene. SV arbeider som pådriver for et sterkere diskrimineringsvern, mens de borgerlige partiene med KrF i spissen<sup>39</sup>, ytrer ønske om mindre innblanding på det private område, herunder også for trossamfunnene og Den norske kirke. Arbeiderpartiet inntar en slags mellomposisjon med utgangspunkt i forslaget fremsatt i Odelstingsproposisjonen, og det er deres posisjon som blir stående når likestillingsloven to år senere blir vedtatt. Grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett blir etter dette ikke tatt opp igjen til vurdering før en rekke forslag til endringer i likestillingsloven blir sendt på høring høsten 1999. I selve Høringsnotatet (1999) blir det påpekt at departementet i denne omgang ikke ønsker å gå inn på unntaket for indre forhold i trossamfunn: ”Av forslag til endringer som tidligere har vært reist, bl.a. av Likestillingsombudet, men som ikke legges fram som forslag i dette notatet, vil en nevne spørsmålet om likestillingsloven bør gjelde for ansettelser og utnevnelser i Den norske Kirke. I dag gjelder loven på alle områder med unntak av indre forhold i trossamfunn, jf likestillingsloven § 2 første ledd. Ansettelser og utnevnelser anses som indre forhold som er unntatt fra lovens virkeområde”(Høringsnotat 1999:2).

I den påfølgende høringsrunden gir kirken likevel stor plass til unntaksbestemmelsen i sine høringssvar. Den norske kirke har frem til da gjennomgått en reform og revisjonsprosess. Likestilling er blitt et prinsipp som stemmer overens med kirkens egen trosoppfatning. DNK ønsker å fremstå som kvinnevennlig. Blant annet har kirkens egne organer jobbet for å fremme likestilling i egne rekker. I motsetning til kirkens samlede posisjon som kom frem på 70-tallet, er kirken nå delt i sitt syn på hvorvidt unntaket skal gjelde for ansettelser og utnevnelser i Den norske kirke. Det må bemerkes at kirken fortsatt ser på hensynet til religionsfriheten som en gyldig grunn til å fortsatt unnta andre trossamfunn fra diskrimineringsforbudet. Likestillingsombudet deler kirkens syn på dette punkt og mener unntaket bør oppheves for Den norske kirken. Barne- og familiedepartementet (BFD) proklamerte i Ot.prp. nr. 77 (2000 –

---

<sup>39</sup> KrF, H, Sp og NLP.

2001) at det skulle gjennomføres en utredning av unntaksbestemmelsen etter at kirkestatskommisjonen hadde behandlet saken internt. En høring skulle angivelig holdes høsten 2001. – Denne utredningen ble det aldri noe av.

## 5.2 Kjønnsdiskriminering – hva slags *problem*?

Hva slags problem representeres så kjønnsdiskriminering som i diskursen rundt likestillingsloven? Gjennom å analysere det empiriske materialet som utgjør forarbeidene til likestillingsloven og dens reformer, skal jeg nå først ta utgangspunkt i hvordan diskrimineringsforbudet og unntaksretten blir representert i diskursen, for deretter å se på hvordan grensen blir definert gjennom innrammingen av problemet. Jeg forsøker som Bacchi å plukke fra hverandre problemet kjønnsdiskriminering slik det blir konstruert i diskursen. Det første spørsmålet er hva som representeres som *årsaken* til problemet (5.2.1)? Og deretter, hvilke(t) *hensyn* representeres i diskursen (5.2.2 og 5.2.3)? Til slutt vil jeg kort diskutere hvilke *effekter* disse representasjonene av årsak og hensyn kan få (5.2.4).

### 5.2.1 Kjønnsdiskriminering som *ulikestilling*

Problemet kjønnsdiskriminering representeres av FAD som forskjellsbehandling som stiller kvinner og menn *ulikt* på grunn av sitt kjønn:

”§ 2 (Generalklausul)

Forskjellsbehandling av kvinner og menn er ikke tillatt.

Med forskjellsbehandling menes **handlinger som stiller kvinner og menn ulikt fordi de er av forskjellig kjønn**. Selv om en handling ikke omfattes av første punktum, reknes den som forskjellsbehandling hvis den faktisk virker slik at det ene kjønn på urimelig måte stilles dårligere enn det annet” (Høringsnotat 1974:8, min utheving).

Problemet kjønnsdiskriminering identifiseres som ulikestilling. Dette representeres videre å gjelde det faktum at menn og kvinner i Norge ikke er likestilte til tross for at begge kjønnene har de samme juridiske rettighetene:

”(...) kjønnene ikke nyter godt av en reell likestilling selv om de formelt er likestillet” (Høringsnotat 1974:17).

Det eksisterer *årsaker* i samfunnet vårt som gjør at kjønnene ikke kan nyte godt av den samme reelle likestillingen. Årsaken til problemet representeres av FAD først og fremst som holdninger til kjønnsrollene i samfunnet:

”Kvinner og menn deltar ikke likt i arbeidslivet. Årsakene til dette er mange. Det vanlige **familiemønsteret** er fortsatt at kvinnen blir hjemme og steller barn mens mannen arbeider ute. Dette mønsteret beror dels på **tradisjonelle holdninger** til hvilke roller de to kjønn bør spille” (Høringsnotat 1974:69, mine uthevinger).

Begrepet tradisjonelle holdninger til kjønnsrollene rommer flere underliggende årsaksforhold. Et eksempel er forskjellig miljøpåvirkning på de to kjønn som kan gi utslag i kjønnenes ulike valg av utdanning eller sysselsettingsprosent (Høringsnotat 1974:32, 69). Årsakene til kvinner og menns ulike stilling og roller skyldes ifølge FAD også kjønnsdiskriminering av mer indirekte karakter:

”Men forklaringen ligger også på det ytre plan. Det er **for få daginstitusjoner for barn**. I flere landsdeler er det vanskelig å få noe arbeid utenfor hjemmet i det hele tatt. Og videre **er ikke arbeidslivet tilpasset småbarnfamiliens behov** for deltidsarbeid. En endring på dette punkt ville gjøre det lettere enn i dag for kvinnen å arbeide utenfor hjemmet og for mannen å delta i barnestell og huslige gjøremål” (Høringsnotat 1974:69, mine uthevinger).

Årsaken til kjønnenes ulike stilling og forskjellsbehandlingen representeres her for det første som *holdninger og forventninger* til kjønnene, og for det andre *kjønnenes ulike utgangspunkt*. Det sistnevnte forklares som årsaksfaktor for at regler og rettigheter som i utgangspunktet stiller kvinner og menn likt (juridisk sett), kan resultere i ganske ulike utfall for de to kjønnene. Det kjønn som kommer mest uheldig ut, er som regel

kvinnen. *Ulik verdsetting* av kvinner og menns arbeid<sup>40</sup> representeres som en tredje årsak. På arbeidsmarkedet ser det ut til at kvinners arbeidsinnsats blir vurdert som mindre verdt sammenliknet med menns arbeidsinnsats også når de utfører samme type arbeid:

”(...)det er rimelig å anta at arbeidsoppgaver som utføres av kvinner fortsatt ofte er lavere vurdert enn arbeid menn utfører som det er naturlig å sammenlikne med (...)” (Høringsnotat 1974:24).

Disse faktorene representeres som årsakene til problemet. Hvilket hensyn begrunner så hvorfor det skal innføres et generelt diskrimineringsvern i likestillingsloven? I neste avsnitt skal jeg se på hvordan et diskrimineringsforbud konstrueres som en viktig og ønskelig løsning på problemet. Diskrimineringsforbudet representeres som to ulike typer *vern*, som demokratisk prinsipp og som et fundamentalt rettferdskrav. Samtidig åpnes det for *en unntakshjemmel* som skal ivareta andre samfunnshensyn.

## 5.2.2 Diskrimineringsvern som demokratisk prinsipp

I Høringsnotatet (1974) viser man til den eksisterende kjønnsdiskrimineringen som en begrunnelse for å innføre et diskrimineringsforbud:

”De tilfeller av forskjellsbehandling som er nevnt ovenfor skulle vise at det er **behov for et lovfestet generelt forbud mot kjønnsdiskriminering**” (Høringsnotat 1974:34, min utheving).

”Hver for seg er ikke tilfellene nevnt ovenfor svært betydningsfulle. Men de viser at diskriminering forekommer på nær sagt alle områder. Og selv om forskjellsbehandlingen ikke alltid har så store

---

<sup>40</sup> Ulik verdsetting av kvinners og menns arbeid konstrueres i diskursen som en egen form for kjønnsdiskriminering med fokus på det økonomiske aspektet. Dette resulterer i en egen lovbestemmelse om lønnsdiskriminering. Se Edle Bugge Tenden for en nærmere analyse av likelønnsbestemmelsene (§§ 5 og 14) i likestillingsloven (2001:37 - 63).

praktiske konsekvenser, er den likevel prinsipielt meget uheldig, og i tillegg **krenkende**” (Høringsnotat 1974:34, min utheving).

Videre skriver FAD om forskjellsbehandling:

”Med forskjellsbehandling menes først og fremst **handlinger som på en konkret måte stiller kvinner og menn ulikt** fordi de er av forskjellig kjønn. Lovutkastet skal ikke være til hinder for ulik behandling som på saklig måte er begrunnet i fysiske forskjeller mellom kjønnene, hva enten det dreier seg om forskjell i f.eks. fysisk styrke eller om anstendighetsfølelse som henger sammen med de fysiske forskjeller. Dernest omfatter uttrykket forskjellsbehandling handlinger som faktisk virker slik at det ene kjønn **på urimelig måte** stilles dårligere enn det annet” (Høringsnotat 1974:5 – 6, mine uthevinger).

Et forbud mot kjønnsdiskriminering begrunnes av FAD ut fra *hensyn til likestillingen mellom kvinner og menn*:

”§ 12 (Rådets avgjørelser)

Likestillingsrådet kan forby en handling som er i strid med §§ 2 – 7 i denne lov **når det finner at inngrepet tilsies av hensyn til likestilling mellom kjønnene**. Likestillingsrådet kan gi påbud om de tiltak som det finner nødvendig for å sikre at handlingen opphører og for å hindre at den gjentas” (Høringsnotat 1974:12, min utheving).

Hva som ligger i begrepet ’krenkende’ uttales ikke eksplisitt i Høringsnotatet. Vi må derfor bare gjette oss til på hvilken måte, eller i hvilken forstand forskjellsbehandlingen er krenkende. Sett i sammenheng med sistnevnte sitat fremstilles forskjellsbehandlingen mest som en krenkelse av likestillingsprinsippet i seg selv.



I neste sitat viser jeg hvordan likestilling (her som demokratisk prinsipp) mellom kjønnene underordnes *andre viktige samfunnshensyn*. Dette innebærer at det i noen tilfeller hvor likestillingsprinsippet synes vanskelig å forene med andre viktige hensyn innen vårt samfunnssystem, kan finnes årsaker til at man må tillate at det ene kjønn faktisk stilles dårligere enn det annet. Enklere sagt kan det finnes noen *hensyn som nødvendiggjør unntak* fra diskrimineringsforbudet:

”Urimelighetskriteriet er ment å begrense rekkevidden av § 2 tredje ledd slik at den bare omfatter de tilfellene som **innen rammen av vårt samfunnssystem** synes vanskelig å forene med prinsippet om likestilling. Men samtidig som det ligger en begrensning i kravet til urimelighet, er det meningen å gi rom for en utvikling. Etter hvert som tiden går, vil synet på hva som er urimelig endre seg, og likestillingsloven vil kunne omfatte stadig flere tilfeller hvor det ene kjønn faktisk stilles dårligere enn det annet. Og man må rekne med at Likestillingsrådet vil kunne påvirke denne utviklingen” (Høringsnotat 1974:65, min utheving).

Ifølge FAD finnes det andre viktigere hensyn enn hensynet til individers vern mot kjønnsdiskriminering. Slike hensyn må veies opp mot hensynet til likestilling mellom kjønn (som demokratisk prinsipp eller som et fundamentalt rettferdskrav). En slik avveining gjør at man av og til, ifølge lovgiver, må gjøre unntak fra et diskrimineringsforbud. Hvilke hensyn det her kan være snakk om, skal jeg komme nærmere inn på under analysen av problemets innramming og konstruksjonen av en unntaksrett (5.3.1).

### **5.2.3 Diskrimineringsvern som et fundamentalt rettferdskrav**

Det er pussig at det i Høringsnotatet (1974) ikke en eneste gang eksplisitt nevnes andre hensyn som krever at vi må innføre et kjønnsdiskrimineringsvern, enn som hensynet til

likestilling som prinsipp. Hensynet som begrunner et diskrimineringsvern ut fra et rettferdskrav uttales eksplisitt først i Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):

”De påpekte forskjellene i kjønnes stilling bryter med **rettferdskravet** om at kvinner og menn skal ha samme utfoldelsesmulighet i samfunnet på like vilkår” ( Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):15, min utheving).

”**Det er et fundamentalt rettferdskrav** at diskriminerende utslag av synet på kjønnsrollene som har betydning for kjønnes stilling i samfunnet **blir hindret**” ( Ot.prp. nr. 33 (1974–1975):15, min utheving).

Kvinner og menns diskrimineringsvern representeres her som *et fundamentalt rettferdskrav*<sup>41</sup>. Et forbud som stopper kjønnsdiskrimineringen representeres nå som et absolutt krav. Likestilling blir her ikke lenger bare et spørsmål om en demokratisk likerett som skal sikre kvinner og menn en lik andel av posisjoner og ressurser i samfunnet, men *en individuell rett* til å bli verdsatt likt uavhengig av om det gjelder i arbeidslivet eller privatlivet. I Odelstingsproposisjonen påpekes følgende i forbindelse med rettferdskravets omfang:

”(…) som det hevdes av visse høringsinstanser, vil et forbud mot forskjellsbehandling innenfor hjemmets fire vegger være en viktig prinsipperklæring i forhold til kvinnens stilling. En vil dermed få slått fast at likestilling er **et fundamentalt rettferdskrav som må gjelde på alle områder**” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):21, min utheving).

Grunnen til at dette rettferdskravet ikke blir uttalt i det første dokumentet er antakeligvis at FAD på det tidspunktet ville gjøre unntak fra diskrimineringsvernet for det private område, herunder også familielivet. Etter press fra flere av

---

<sup>41</sup> Det er Likestillingsrådet som i sitt høringsbrev (1.10.74) aller først introduserer hensynet til individers diskrimineringsvern som et fundamentalt rettferdskrav. Andre høringsinstanser kommer med lignende henvisninger, men da formulert i mer implisitte ordelag. Se diskusjonen rundt privatlivets område (5.3) for nærmere detaljer rundt implikasjonene av dette hensynet.

høringsinstansene endres myndighetenes syn på dette forhold (se 5.3.1.2). Dersom det var snakk om et fundamentalt rettferdskrav, var det en selvfølge at man ikke kunne si at dette kravet ikke skulle gjelde alle områder av samfunnet. Etter analysen av problemets innramming skal jeg diskutere hvor absolutt dette rettferdskravet oppfattes i ulike sammenhenger.

## **5.2.4 Representasjoner av kjønnsdiskriminering – en diskusjon**

Jeg spurte innledningsvis – hva slags *problem* kjønnsdiskriminering representeres å være. Før jeg går videre i analysen og ser på hvordan problemets omfang og ansvar representeres i diskursen (5.3), vil jeg derfor diskutere noen mulige effekter av representasjonene av problemets årsaker og hensynsforhold. Produserer de noen grenser for hva som fanges inn av lovbestemmelsene?

Årsaken til diskrimineringen representeres å være et resultat av *tradisjonelle* holdninger til kjønnene. Dermed lages et inntrykk av at disse holdningene ikke lenger er til stede i befolkningen og hos myndighetene. Det fremstilles en forestilling om at ideen om kjønnenes ulike stilling for lengst er et glemt kapittel i vår moderne historie. I hvert fall lages et bilde av en meget marginal kraft som av og til kan komme til syne hos enkelte individer som i sin uopplysthets fortsatt betyr kjønnenes ulike verdi. Dermed synes ikke årsaken til den manglende likestillingen å være så alvorlig og dyptgripende. Problemet synes slik å være av mer individuell karakter, og ikke et strukturelt eller institusjonelt problem i vårt samfunn (Bacchi 1999:94; Tenden 2001:73). Parallelt fremstilles de negative konsekvensene av kjønnsdiskrimineringen i samfunnet som krenkende. Hvorvidt denne krenkelsen skal forstås ut ifra et prinsipp om likestilling eller ut ifra et fundamentalt rettferdskrav er ikke uten betydning. Denne krenkelsens karakter blir en helt annen dersom den problematiseres som en ukrenkelig rettighet, og ikke som et demokratisk prinsipp om lik deltagelse. Det er en

vesensforskjell hva gjelder den videre innrammingen av problemet kjønnsdiskriminering, hvordan handlingens alvorlighetsgrad her konstrueres. Selv om lovgiver landet på den siste representasjonen av hva som ligger til grunn for et diskrimineringsvern, er det ikke nødvendigvis slik at et diskrimineringsforbud faktisk gir et absolutt vern. Selv om det i diskursen brukes begreper som 'et fundamentalt rettferdskrav', vil ikke dette si at loven faktisk gir et slikt vern. Som jeg vil vise i de kommende avsnittene om problemets innramming, kan et fundamentalt rettferdskrav konstrueres like lett ut som inn, i betydningen at det ikke defineres som en absolutt rettighet i alle sammenhenger.

De to ulike representasjonene av begrunnelsene for et diskrimineringsvern – som hensynet til likestilling som prinsipp og hensynet til et fundamentalt rettferdskrav – konstruerer ulike forståelser av hva kjønnsrettferdighet er. Sett i sammenheng med FADs utdypning av urimelighetskriteriet i § 2 slik dette blir kommentert i Høringsnotatet i 1974, tolker jeg likestilling mellom kjønnene her som et demokratisk prinsipp. Et diskrimineringsvern representeres som en rettighet som noen ganger må vike for andre hensyn. Hvilke hensyn som kommer først er avhengig av de normer og verdier som er rådende i samfunnet, og som et flertall kan stille seg bak ut fra hva som oppfattes å opprettholde den eksisterende samfunnsstrukturen. Noen former eller tilfeller av kjønnsdiskriminering kan altså legitimeres dersom det finnes grunner for dette. Vern mot kjønnsdiskriminering representeres som et krav om likestilling mellom kjønnene på vegne av et majoritetsflertall i befolkningen, og ikke som en absolutt rettighet ethvert individ har krav på. Andre hensyn som et flertall i befolkningen mener er viktigere enn hensynet til likestillingsprinsippet, vil derfor kunne unntas et diskrimineringsforbud. I hovedrepresentasjonen kan vi derfor si at hvilket prinsipp som skal gjelde, varierer. Den første dimensjonen opererer med et perspektiv på diskrimineringsvernet som et fundamentalt rettferdskrav, mens diskrimineringsvernet i de to andre dimensjonene gjøres til et prinsipp som må konkurrere mot andre viktige(re) hensyn i vårt samfunn – det vil si et demokratisk prinsipp som av og til må vike.

I proposisjonen oppgraderes handlingens krenkende karakter fra å være et demokratisk ideal om lik deltagelse og likebehandling, til å bli sett på som et absolutt krav. I det øyeblikket man representerte kjønnsdiskrimineringsvernet som et fundamentalt rettighetskrav var man muligens nødt til å foreslå et forbud også for det private område, noe som delvis også skjedde. En absolutt rettighet henviser til en individuell grunnrettighet som alle har i kraft av å være mennesker, uavhengig av kjønn, rase, religion osv.<sup>42</sup> Ved at den anerkjenner en slik rettighet blir det illegitimt for staten å fraskrive seg sitt ansvar for å gi et diskrimineringsvern også innenfor det private område. Henvisningen til andre viktige samfunnshensyn gjør likevel at hensynet til et diskrimineringsvern i form av et rettferdskrav også måtte avveies mot disse. Dette innebærer en mulig interessekamp mellom andre viktige samfunnshensyn og individers rett til et diskrimineringsvern. *Nytten* av et kjønnsdiskrimineringsvern må altså rettferdiggjøres som verdi i møte med konkurrerende hensyn. I de neste avsnittene skal jeg vise hvordan lovgiver begrunner hvordan forholdet mellom ulike hensyn skal avveies. Fra Høringen (1974) til Odelstingsproposisjonen flytter myndighetenes fokus fra retten til å forskjellsbehandle så lenge det skjer privat, til retten til å ha et vern mot kjønnsdiskriminering. Hva så med indre forhold i trossamfunn, hvordan kan staten gjøre unntak her? Hvordan denne unntaksretten konstrueres inn i diskursen skal jeg illustrere i det påfølgende avsnittet om *hvor* kjønnsdiskriminering representeres å utgjøre et problem (5.3.1).

### 5.3 Kjønnsdiskriminering – på hvilke premisser?

Hvordan blir så kjønnsdiskriminering foreslått regulert i likestillingsloven? Jeg skal her vise *hvor* kjønnsdiskriminering konstrueres å være et problem. Først vil jeg se på ulike konstruksjoner av hva kjønnsdiskriminering er og ikke er, ved å sette fokus på *i*

---

<sup>42</sup> Menneskerettighetsregimet er bygget på tanken om at alle individer har visse grunnrettigheter i kraft av å være mennesker, det vil si rettigheter som defineres å være nødvendige for alle mennesker og som derfor ikke skal krenkes (Østerud et al. 1997).

*hvilke sammenhenger kjønnsdiskriminering konstrueres å være et problem* og hvor det ikke anses å være like problematisk (5.3.1). Deretter vil jeg sette fokus på *hvor og hvordan ansvar plasseres* (5.3.2). Dette gjøres ved å rette søkelyset på hvilke virkemidler som konstrueres som legitime og nyttige, hvem som blir gitt handlingsrom, hvem som fratas handlingsrom, hvem som beskyttes og hvem som ikke gis beskyttelse. Eller som Tenden (2001:99) sier: Hvor sosialt representeres problemet å være? Til slutt (5.3.3) vil jeg diskutere *mulige implikasjoner* av problemets innramming slik det blir konstruert i diskursen.

Hvordan avgrenses problemet? Hvilke livsforhold skal loven anvendes på? Mens problemets omfang dreier seg om *hvor* problemet konstrueres å befinne seg, handler spørsmålet om problemets ansvarsfordeling om *hvem* kjønnsdiskriminering konstrueres å være et problem for. En diskusjon rundt effektene av problemets innramming vil ha fokus på hvorvidt diskrimineringsvernet og unntaksbestemmelsen i likestillingsloven kan sies å endre status quo.

### **5.3.1 *Hvor* konstrueres kjønnsdiskriminering å være et problem?**

I det empiriske materialet har jeg klart å identifisere tre forskjellige representasjoner av problemets omfang, og som konstruerer ulike *dimensjoner* for hvordan kjønnsdiskriminering skal defineres (omfang) og håndteres (ansvar). *Hvor* er ikke bare et begrep som viser til et fysisk eksisterende område, men også en teoretisk, definisjonsmessig avgrensning. Den første representasjonen definerer kjønnsdiskriminering som *usaklig forskjellsbehandling*. Denne dimensjonen skal danne grunnlaget for det generelle diskrimineringsvernet i likestillingsloven (1978). Den andre representasjonen definerer kjønnsdiskriminering som *et privat anliggende*. Her konstrueres et skille mellom en offentlig sfære og et privat rom. Den tredje representasjonen definerer kjønnsdiskriminering som *religiøst begrunnet*

*forskjellsbehandling*. De to sistnevnte representasjonene definerer grensen mellom det generelle diskrimineringsvernet og unntaksretten. Først som unntak for privatlivet og deretter som unntak for indre forhold i trossamfunn. I disse to siste dimensjonene problematiseres helt andre forhold enn spørsmål om hvem som trenger eller ikke trenger et diskrimineringsvern.

### 5.3.1.1 Kjønnsdiskriminering som usaklig forskjellsbehandling

Denne første dimensjonen er en slik teoretisk avgrensning. Den definerer omfanget av et diskrimineringsvern gjennom en avveining mellom saklige grunner for å tillate forskjellsbehandlingen ut fra hensyn til kjønnes likestilling:

”Med forskjellsbehandling menes først og fremst handlinger som på en konkret måte stiller kvinner og menn ulikt fordi de er av forskjellig kjønn. Lovutkastet skal ikke være til hinder for ulik behandling som **på saklig måte** er begrunnet i fysiske forskjeller mellom kjønnene, hva enten det dreier seg om forskjell i f.eks. fysisk styrke eller om anstendighetsfølelse som henger sammen med de fysiske forskjeller. Dernest omfatter uttrykket forskjellsbehandling handlinger som faktisk virker slik at det ene kjønn **på urimelig måte** stilles dårligere enn det annet” (Høringsnotat 1974:5 – 6, min utheving).

Videre definerer FAD kjønnsdiskriminering slik:

”Språklig betyr diskriminering først og fremst **usaklig forskjellsbehandling**” (Høringsnotat 1974:35, min utheving).

Det skapes her et skille mellom usaklig forskjellsbehandling som skal *forbys*, og saklig forskjellsbehandling som kan *tillates*. FAD skriver hvilken begrunnelse som er nødvendig for å legitimere slike saklige hensyn som argument for forskjellsbehandlingen:

”Hvorvidt saklige hensyn kan berettigje forskjellsbehandling, beror dels på om begrunnelsen er sann, og dels på om den er relevant” (Høringsnotat 1974:62).

”Hvis begrunnelsen er sann, oppstår spørsmålet om den er relevant” (Høringsnotat 1974:62).

Det kan ifølge FAD finnes saklige hensyn som legitimerer enkelte tilfeller av kjønnsdiskriminering. Berettigelsen av en slik saklig forskjellsbehandling skal i så fall avgjøres ut fra de to nevnte kriteriene *sann* og *relevant*. Relevansbegrepet gir et visst rom for skjønn fordi det knyttes opp mot generelle holdninger til hva samfunnet må ivareta og hva det må bekjempe, jf. *urimelighetskriteriet* (se avsnitt 5.2.2). I tillegg er kravet til urimelighet ment å gi rom for en utvikling. Som sitatene illustrerer ligger det her et tydelig tolkningsaspekt i flere av begrepene. Tolkingsaspektet er knyttet opp mot kriterier som kan endres over tid. Begrepene må derfor her forstås som relative kriterier for å definere kjønnsdiskriminering. I Odelstingsproposisjonen drøftes nyansene i denne dimensjonen ytterligere:

”(…) bør det være adgang til å forby en i og for seg saklig begrunnet **handling ut fra dens konsekvenser**” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):32, min utheving).

”I andre tilfeller kan man tenke seg at den ulike behandlingen **betyr mer**, og da vil det som en generell regel bli stillet sterkere krav til begrunnelsen for at handlingen kan aksepteres” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):319, min utheving).

”(…) en i og for seg saklig begrunnelse for en handling **må avveies mot virkningen**, før en kan ta stilling til om det foreligger forskjellsbehandling i lovens forstand eller ikke” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):319, min utheving).

Det saklige hensynet som legges til grunn for forskjellsbehandlingen gir altså *ingen automatisk rett til unntak* fra diskrimineringsforbudet, men må veies opp mot den byrden forskjellsbehandlingen vil medføre. De to neste utsagnene understreker denne dimensjonens fokus på de mulige konsekvensene av forskjellsbehandlingen. Det er *alvorlighetsgraden* av de negative konsekvensene av forskjellsbehandlingen som



fremstilles som den viktigste faktoren i avgjørelsen av om handlingen skal defineres som saklig eller usaklig i lovens forstand. Denne første innrammingen av problemet kjønnsdiskriminering blir atskillig mer kompleks når ytterligere to dimensjoner blir introdusert.

*Et slikt saklighetskriterium er en vanlig måte å vurdere handlingers karakter på når man skal ta stilling til juridiske spørsmål. Grunnen til at jeg vier denne dimensjonen såpass mye plass her, er at jeg mener samme saklighetslogikk brukes til å underbygge – eller egentlig bygge ut eller overføre denne dimensjonens kritiske kriterium til andre sammenhenger – og slik legitimere andre former for kjønnsdiskriminering.*

### 5.3.1.2 Kjønnsdiskriminering som et privat anliggende

I Høringsnotatet fra 1974 avgrenses lovens virkeområde til å gjelde på alle områder med unntak for det som regnes som en del av privatlivet. Det konkrete lovforslaget lyder som følger:

”§ 1 (Lovens virkeområde)

Denne lov skal fremme likestilling mellom kjønnene. Loven gjelder forskjellsbehandling m.v. av kvinner og menn **utenfor privatlivets område**.

Kongen kan i særlige tilfeller fastsette at loven helt eller delvis ikke skal gjelde på bestemte områder” (Høringsnotatet 1974:8, min utheving).

Religionsfriheten blir først underlagt det private området og dermed definert å ligge utenfor lovens gyldighetsområde:

”I utkastets § 1 er det foreslått å gi likestillingslovens regler generell rekkevidde slik at de skal gjelde alle samfunnsområder utenfor privatlivets område. Til privatlivets område reknes først og fremst det som skjer i hjemmet og i selskapelig samvær m.v. Men også virksomhet knyttet til foreningslivet og

**religiøse trossamfunn vil i en viss utstrekning falle utenfor lovens virkeområde**” (Høringsnotat 1974:5, min utheving).

Privatlivet er et vidt begrep som trenger ytterligere kommentar. FAD gir videre en definisjon av hva som faller inn under begrepet privatlivets område:

”Hva som skal reknes som privatlivets område, beror i noen utstrekning på et skjønn. I første rekke sikter uttrykket til familielivet og det som foregår i vennekrets og selskapeleg samvær” (Høringsnotat 1974:55).

Grensen defineres videre ut fra type virksomhet som bedrives:

”Så snart det dreier seg om forretningslivet, arbeidslivet eller andre livsområder som er mer eller mindre publikumsrettet, forlater man privatlivets område” (Høringsnotat 1974:55).

Mens andre trossamfunn blir unntatt fra diskrimineringsforbudet, foreslås Statskirken derfor å holdes utenfor unntaket som gjøres for det private område:

”Hva som er innenfor privatlivets område reiser også en del problemer i forbindelse med de ulike trossamfunn. Utgangspunktet bør her være at man **av hensyn til religionsfriheten**, og med unntak av Statskirken, sier at trossamfunn hører til det private område. Men dette gjelder **bare den virksomhet som har nær sammenheng med religionsutøvelsen**” (Høringsnotat 1974:57, min utheving).

Begrunnelsen for å utelate Statskirken må ses i sammenheng med avgrensningen mellom det private og statens ansvarsområde. Statskirken er underlagt offentlig regulering og synes derfor ikke å kunne fritas fra et diskrimineringsforbud. Her konstrueres religion som et privat anliggende, og religionsfriheten oppgis som et tungtveiende hensyn. Dette hensynet underbygges ytterligere med henvisninger til

grunnloven, jf. neste sitat. Videre skjelner FAD mellom hva som skal regnes som en del av den religiøse virksomheten i indre forhold i trossamfunn, og hva som regnes å falle inn under definisjonen offentlig virksomhet:

”Etter det som er skrevet, vil Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar være en virksomhet som klart faller utenfor privatlivets område. Det dreier seg om et utdanningstilbud som gir yrkeskompetanse, og et tilbud som bare er åpent for menn, noe som strider mot § 2. Begrunnelsen for forskjellsbehandlingen ligger her i **et bestemt syn på kristendommen** og har derfor en viss sammenheng med religionsfriheten, **jfr. Grl. § 2**” (Høringsnotat 1974:57, min utheving).

Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar tolkes å ligge innenfor lovens gyldighetsområde ut fra dens virksomhet som utdanningsinstitusjon. Her konstrueres religion som et privat anliggende, og religionsfriheten oppgis som et tungtveiende hensyn med henvisninger til grunnlovens § 2. Et unntak fra diskrimineringsvernet forklares her ut fra saklige hensyn som ikke skyldes kjønnsforskjellen, men som ligger i ”et bestemt syn på kristendommen”. I dette tilfellet mener FAD at andre hensyn kan berettigje forskjellsbehandlingen. Både kvinner og menn deler i mange tilfeller et bestemt religiøst syn på kjønnes ulike roller i samfunnet. Ut ifra dette faktum mener departementet at det er nødvendig å gjøre unntak for indre forhold i trossamfunn av hensyn til disse individenes rett til å utøve sin religion. Det religiøse defineres dermed å ligge innenfor det private område. Dette sitatet illustrerer hvordan FAD anser hensynet til religionsfriheten som en saklig begrunnelse for kjønnsdiskriminering. Denne tolkningen gjøres på grunnlag av de følgende tre sitatene:

”Kjernen i uttrykket ”kjønnsdiskriminering” er selvsagt at menn og kvinner behandles forskjellig på grunn av sitt kjønn. Som et utgangspunkt virker dette greit. Menn og kvinner kan behandles forskjellig **hvis begrunnelsen ikke er ulikhet i kjønn**” (Høringsnotat 1974:61, min utheving).

”Lovutkastet må ikke forstås slik at det er **motivene** til den som diskriminerer som er avgjørende for om en handling rammes av loven. Det sier seg selv at man da vil komme opp i nokså håpløse bevisspørsmål. Meningen er å gå lenger og ikke bare se på de subjektive forhold, men undersøke om

**handlingen** som stiller kvinner og menn ulikt saklig sett kan begrunnes **på annen måte enn med kjønnsforskjellen**. Dette innebærer ikke nødvendigvis at den konkrete begrunnelse som gis er uten betydning. Er det sterk tvil om saklige hensyn kan berettige forskjellsbehandlingen, vil det være naturlig å ramme forholdet hvis begrunnelsen er usaklig. Og som oftest vil de hensyn som anføres være utgangspunktet for vurderingen av hvorvidt handlingen går klar av loven” (Høringsnotat 1974:61, min utheving).

”(...)definisjonen spør om ulikheten i behandling skyldes kjønnsforskjellen. Svaret blir nei **dersom andre hensyn kan berettige handlingen**” (Høringsnotat 1974:61, min utheving).

I dette tilfellet mener FAD at andre hensyn kan berettige kjønnsdiskrimineringen. Argumentene som her legges til grunn tilhører likevel ikke saklig versus usaklig-dimensjonen, men en egen dimensjon – en privat dimensjon. Forskjellsbehandlings konsekvenser er her *ikke* gjenstand for oppmerksomhet. Handlingen defineres ut ifra hva som faller under enten den offentlige sfære eller den private sfære. Dette aspektet er det som skiller denne dimensjonen fra den foregående saklig versus usaklig-dimensjonen.

I overgangen fra høringsnotatet (1974) til Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975) skjer det et viktig skifte i departementets representasjon av unntaksretten. Denne endringen skjer i forbindelse med en diskusjon rundt diskrimineringsvernets gyldighetsområde, og skyldes hovedsakelig to forhold. Det ene er et omfattende press fra en rekke høringsinstanser hva angår konsekvenser av å unnta det private området fra diskrimineringsbestemmelsen:

”Det er svært få høringsinstanser som har uttalt seg positivt med hensyn til lovutkastets begrensning til ikke å gjelde innen privatlivets område” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):20).

Det andre forhold gjelder Den norske kirkes misnøye med å bli tilsidesatt i forhold til andre trossamfunn, og det faktum (i følge dem selv) at også kirken har et behov for en diskrimineringsrett (se 5.3.1.3).

I Høringsnotatet (1974) ble betegnelsen det private område brukt om vidt forskjellige livsområder, noe som viste seg meget uheldig. Dette punkt blir tatt tak i i Odelstingsproposisjonen:

”I likhet med flere høringsinstanser mener departementet at det neppe er grunn til å behandle alt som faller inn under ”privatlivets område” likt i relasjon til loven. Spørsmålet om i hvilken utstrekning loven bør gjelde for det som hører til familielivet og lignende, for foreninger og for trossamfunn vil derfor heretter bli behandlet særskilt” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):21).<sup>43</sup>

Departementet gir etter for ønsket om å gi et diskrimineringsforbud også for familielivet:

”Selv om likestilling innenfor hjemmets fire vegger vanskelig kan gjennomtvinges ved hjelp av rettsregler, finner departementet det likevel riktig at likestillingsprinsippet, slik som fastsatt i loven, også skal gjelde for det som skjer innen den enkelte husstand” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):22).

Dog gis det et diskrimineringsforbud, men dette er ikke det samme som et diskrimineringsvern:

”Departementet vil derimot, av hensyn til de problemer håndheving av loven vil medføre, foreslå at loven ikke skal håndheves for så vidt gjelder det som hører til familielivet o.l.” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):22).

Så lenge loven ikke skal håndheves innenfor det private område, vil dette dermed ikke utgjøre annet enn en symbolsk prinsipperklæring om at likestilling også skal gjelde i

---

<sup>43</sup> Se s. 21 i Ot.prp. nr. 33 (1974 - 1975) for en nærmere avklaring av begrepene.

hjemmet. Det kan dermed ikke være snakk om et reelt diskrimineringsvern her, men i beste fall et symbolsk vern.<sup>44</sup>

### 5.3.1.3 Kjønnssdiskriminering som religiøst begrunnet forskjellsbehandling

I høringsnotatet blir religionsfriheten først underlagt det private området og dermed definert å ligge utenfor lovens gyldighetsområde. Når trossamfunn i Odelstingsproposisjonen senere behandles som en egen kategori uavhengig av de andre begrepene som tidligere lå under det private området, blir indre forhold i trossamfunn fortsatt stående utenfor diskrimineringsforbudets rekkevidde. I tillegg blir Den norske kirke tatt inn i unntaksbestemmelsen. Departementet kommer med følgende uttalelse:

”(...) har departementet funnet det riktig at likestillingsloven ikke gjør forskjell på Den norske kirke og andre trossamfunn. Spørsmålet bør imidlertid tas opp igjen når Kirke-statskommisjonen har avgitt sin innstilling. Det neste spørsmål er om trossamfunn skal unntas fra loven. I høringsnotatet foreslås det at virksomhet innen trossamfunnene som har **nær sammenheng med religionsutøvelsen**, bør unntas fra loven av hensyn til religionsfriheten. Blant høringsinstansene er det ingen som uttrykkelig har gått imot dette forslaget. **Grunnlovens § 2** slår fast at enhver har rett til fri religionsutøvelse i Norge. Departementet finner at det stemmer best med Grunnlovens § 2 om forhold omkring selve religionsutøvelsen i trossamfunn, holdes utenfor lovens virkeområde” (Ot.prp. nr. 33 (1974–1975):24, mine uthevinger).

Her blir hensynet til grunnlovens bestemmelse om religionsfrihet brukt som et avgjørende argument for å legitimere Den norske kirkes stilling som trossamfunn. Lovgiver gir altså etter for kirkens synspunkter når det gjelder religionsfriheten.

---

<sup>44</sup> I Ot.Prp. nr. 33(1974 - 1975) understrekes det at familielivet allerede reguleres av en rekke andre offentlige lover som bl.a. ekteskapslovgivning, barnelovene osv.(:21).

Religionsfrihetens omfang blir videre definert til trossamfunnenes *interne* forhold som kan knyttes opp mot deres religionsutøvelse:

”Hvis det er i strid med troen å ha f. eks. en kvinnelig forstander i en dissentermenighet, ville det være **et inngrep i religionsfriheten** om lovens § 4 skulle gjelde” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):24, min utheving).<sup>45</sup>

Både kvinner og menn deler i mange tilfeller et bestemt religiøst syn på kjønnetts ulike roller i samfunnet. Ut ifra dette faktum mener departementet at det er nødvendig å gjøre unntak for indre forhold i trossamfunn av hensyn til disse individenes rett til å utøve sin religion. Denne dimensjonen belyser hvordan lovgiver begrunner hvorfor det må gjøres et unntak for indre forhold i trossamfunn fra et generelt diskrimineringsvern i likestillingsloven. Dimensjonen konstrueres gjennom å definere et skille mellom ytre versus indre forhold i trossamfunn. Lovgiver begrunner unntaket først som en dimensjon underlagt det private området, for deretter å trekke det private ut av unntaksretten. Religiøst begrunnet forskjellsbehandling blir slik til en egen dimensjon definert ut ifra hensynet til grunnlovens § 2 om religionsfrihet. Argumentene om religionsfrihet som prinsipp, som grunnrettighet og som grunnlovsparagraf er alle viktige og saklige. Det som skiller denne dimensjonen fra en saklighetsdiskusjon er at de interessene som disse hensynene representerer, ikke skal veies opp mot mulige konsekvenser av forskjellsbehandlingen.

### **5.3.2 Kjønnssdiskriminering – *et problem for hvem?***

Staten har som vi har sett ansvar for å ivareta en rekke hensyn som er med på å opprettholde den. Ulike hensyn blir veid opp mot hverandre, og noen hensyn konstrueres som viktigere enn andre. Spørsmålet som skal besvares er: Hvordan

---

<sup>45</sup> Lovens § 4 gjelder likestilling ved ansettelse m.m. (Se Ot.prp. nr. 33(1974 - 1975):74).

representeres statens ansvar for å verne kvinner og menn fra kjønnsdiskriminering, og da spesielt i møte med krav om religiøs autonomi? Eller som Tenden uttrykker det: Hvor sosialt representeres problemet å være? I den følgende fremstillingen skal jeg trekke frem *hvem* som representeres å være berørt av problemet kjønnsdiskriminering, og hvem som tilsynelatende ikke berøres. Dette sier oss noe om hvordan statens ansvar og handlingsrom konstrueres i diskursen – eller hvor likestillingslovgivning fremstilles som et legitimt virkemiddel.

I Høringsnotatet (1974) representeres statens muligheter til å påvirke samfunnet i retning av mer likestilling som relativt begrensede:

”Det sier seg selv at en lov ikke kan endre holdningene til kjønnsrollene over natten. Men det lovgiver kan gjøre er å skape regler som bidrar til at de faktiske forhold legges til rette for en høyere grad av likestilling enn i dag” (Høringsnotat 1974:17).

Videre representeres statens ansvar å være knyttet til den offentlige arena. Det området som først og fremst fokuseres i forarbeidene til likestillingsloven er arbeidslivet, men skolegang og utdanning<sup>46</sup> fremstilles også som viktige satsningsområder for å oppnå reell likestilling mellom kjønnene i samfunnet:

”Å fremme likestilling mellom kvinner og menn i arbeidslivet har stått som en sentral oppgave i likestillingsarbeidet hittil og må fortsatt anses som en hovedoppgave” (Høringsnotat 1974:21).

Disse områdene representeres som statens satsningsområder og blir grundig diskutert i forarbeidene. *Det private* derimot, definerer et område fritt for statlig inngripen (jf. 5.3.1.2). Hvorfor det private området skal holdes utenfor lovens gyldighetsområde kommenteres av FAD slik:

---

<sup>46</sup> Kjønnsdiskriminering i reklame blir også viet en del plass (Høringsnotat 1974:35).



”Når rekkevidden av loven er begrenset til ikke å gjelde på privatlivets område, har man i realiteten **unntatt kanskje det viktigste livsområde der diskriminering forekommer**. Likestilling i hjemmet er ikke bare av størst betydning for den enkeltes velferd. Undersøkelser tyder på at foreldrenes eksempel har helt avgjørende betydning for utviklingen av barns syn på kjønnsroller. Når denne begrensning av lovens virkeområde likevel er foreslått, skyldes det erkjennelsen av at likestilling i hjemmet **vanskelig kan gjennomføres ved rettsregler**. Dels ville det **virke støtende** om offentlige myndigheter grep direkte inn i familielivet for å fremme likestilling. Dernest ville det i praksis være **nærmest umulig å håndheve** bestemmelser om likestilling i hjemmet” (Høringsnotat 1974:54–55, mine uthevinger).

FAD sier selv at de kanskje har unntatt det aller viktigste livsområdet der diskriminering forekommer, når de i Høringsnotatet (1974) unntar det private området fra diskrimineringsforbudet. Årsakene til at det private område skal unntas diskrimineringsforbudet konstrueres i første rekke som *et gjennomførings- og håndhevingsproblem*. Formuleringer som ”virke støtende”, ”vanskelig kan gjennomføres ved rettsregler” og ”nærmest umulig å håndheve”, er med på å konstruere grenser for hva som bør oppfattes som legitime virkemidler versus ikke-legitime virkemidler. På denne måten rammes problemet inn som et spørsmål om krenking av individers følelser, integritet og samvittighet. FAD begrunner det slik:

”Formålet med begrensningen er å beskytte de **områder hvor lovgiver ikke bør gripe inn**” (Høringsnotat 1974:55, min utheving).

Det diskuteres her ingen nyanser av krenkelser (jf. Narayan). Det gjøres ikke noe poeng ut av om en lovregulering vil virke like støtende uavhengig av om det forekommer kjønnsdiskriminering eller ikke. Dermed (over-)fokuseres begrunnelsen i stedet for at man går nærmere inn på de konkrete saksforholdene. Det konstrueres her en autonom sfære som ligger utenfor statens rett til å gi påbud om likestilling:

”Selv om altså privatlivets område unntas fra likestillingslovens virkeområde, må det understrekes at det er en viktig oppgave for offentlige myndigheter å virke til økt likestilling i hjemmet på annen måte. Skolen vil her være viktig. Men også det at myndigheter legger forholdene til rette for likestilling utenfor hjemmet **må antas å ha betydning for likestilling i familiene**” (Høringsnotat 1974:55, min utheving).

På samme tid som lovgiver ønsker å unnta det private området fra diskrimineringsforbudet, representerer lovgiver det samme forholdet, dog i indirekte termer, som et mulig problem sett i et likestillingsperspektiv. Lovgiver vedgår at det påligger offentlige myndigheter et ansvar for å bidra til likestilling også innenfor det private området, altså må det foregå kjønnsdiskriminering også her. Bruken av ordet ’likestilling’ fremfor det mer negativt ladede ordet ’kjønnsdiskriminering’ gjør at problemet i denne sammenheng fremstår som mindre problematisk enn hva det er. Begrepet likestilling representerer problemet mer som et spørsmål om fordeling 50/50, enn som et spørsmål om makt og menneskeverd. Selv om ordvalget sikkert er helt ubevisst fra departementets side, er det ikke uten betydning for hvordan vi oppfatter problemet. På denne måten avledes vi i forhold til hva som står på spill. I Odelstingsproposisjonen finner vi en liknende fremstilling av kjønnsdiskriminering som sosialt problem:

”Forventningene har i stor utstrekning **ikke et rasjonelt grunnlag i dagens samfunn**, men skyldes nedarvede forestillinger begrunnet i andre tiders forhold og som i dag kommer i konflikt med kravet om at alle mennesker skal gis like muligheter uten hensyn til kjønn” (Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975):16, min utheving).

Årsakene til kjønnsdiskrimineringen representeres av myndighetene å ikke lenger være et utbredt problem, men et problem som er i ferd med å bli utryddet i vårt samfunn. Vårt norske moderne samfunn konstrueres her som likestillingsvennlig, hvor likestillingsprinsippet representeres som en godt innarbeidet verdi. På denne måten konstrueres problemets moralske karakter å være minimalt – eller i minste fall under kontroll. I Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975) står det videre:

**”Problemer som måtte oppstå innen familielivet**, hører etter departementets mening mer naturlig inn under familierådgivningskontorenes virksomhet” (:22, min utheving).

I Ot.prp. nr. 33 kommenteres SV-fraksjonens merknader til en unntaksbestemmelse for indre forhold i trossamfunn:

**”Det alminnelige anerkjente prinsipp** om rett til religionsfrihet, som i Norge er nedfelt i grunnlovens § 2 om rett til fri religionsutøvelse, setter imidlertid etter departementets mening en grense for de muligheter man vil ha til å la loven gjelde for indre forhold i trossamfunn. Denne grunnlovsgaranterte rett **vil neppe ansees tilfredsstillende ivaretatt** ved at trossamfunn gis en rett til å søke dispensasjon fra lovens anvendelse for sine indre forhold” (Innst.O. nr. 55 (1977 – 1978):2).

Prinsippet om religionsfrihet stilles her konkret opp mot likestillingsprinsippet, hvor henvisninger til hva som bør veie tyngst gjøres til et implisitt argument. Det sies ikke konkret at det er slik vi må avveie de to prinsippene mot hverandre, men måten argumentasjonen legges frem på, legger ganske sterke føringer på hvilket prinsipp som bør veie tyngst. Dette gjøres ved å fremstille valgsituasjonen som opplagt, gjennom en konstruksjon hvor lovgiver representeres å ikke ha noe egentlig valg. En slik representasjon videreføres i reformprosessen i 1999 (Høringsnotatet):

”Høringsnotatet inneholder ikke forslag til endringer i § 2. Spørsmålet utredes i samråd med kirken, og vil bli sendt på høring høsten 2001” (Ot. prp. nr. 77 (2000 – 2001):2).

”Det har de senere år vært arbeidet internt i Kirken for å sikre likebehandling og økt likestilling mellom kvinner og menn. **På bakgrunn av det arbeidet Kirken gjør på dette feltet, har departementet hatt kontakt med Kirken og vil vurdere denne bestemmelsen nærmere.** Arbeidet vil skje i nært samarbeid med og respekt for **de berørte instanser**. Imidlertid er ikke dette arbeidet kommet langt nok til å være med i denne runden” (3).

Problemet fremstilles her kun som et internt anliggende som overhodet ikke berører spørsmål om kjønn, likestilling eller diskriminering. Det er ingen antydning til representasjoner av problemet som kjønnsdiskriminering. En slik tolkning av myndighetenes syn på problemet underbygges ytterligere i neste sitatutdrag:

”Under arbeidet med høringsnotatet har det innkommet ønsker og forslag om endringer i loven med sikte på å ta særlig **hensyn til spesielle grupper**. Det argumenteres med at **kvinner fra minoritetsgrupper er dobbelt undertrykte** – både som minoritet i det norske samfunnet og på grunn av kjønn. Ombudet har nylig mottatt en serie saker der hun er bedt om å vurdere om det er i strid med likestillingsloven når muslimske kvinner i jobbsammenheng nektes å bære religiøst betingede hodeplagg. Ombudet har foreløpig konkludert med at dette må anses som forskjellsbehandling i strid med likestillingsloven i og med at dette forbudet bare rammer kvinner innen denne befolkningsgruppen. På bakgrunn av dette må **likestillingsloven også i dag antas å være anvendelig** i forhold til den kjønnsdiskrimineringen som personer innen disse gruppene rammes av” (2 – 3, mine uthevinger).

Hvilken kjønnsdiskriminering er det lovgiver sikter til her? Jo, den kjønnsdiskrimineringen som minoritetskvinner opplever i sitt møte med det norske samfunn. Ved å fremstille likestillingsloven til også å være anvendelig på disse kvinnenenes problemer (på et område), konstrueres en forestilling om at statens likestillingslov ivaretar deres diskrimineringsvern generelt. – Er dette tilfelle? Dermed dekkes deler av hva problemet kjønnsdiskriminering er – eller ihvertfall ulike mulige implikasjoner av den – og staten står frem som både *inkluderende* kvinnevennlig og flerkulturell. Staten anerkjenner at det eksisterer kjønnsdiskriminering i samfunnet, men likestillingsloven fremstilles som å være den institusjonelle løsningen som best kan møte disse utfordringene. Ytterligere lovtiltak eller reform synes overflødig.

### **5.3.3 Hvilke effekter kan de ulike innrammingene tenkes å få?**

Grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett konstrueres i diskursen som en naturlig og gitt innramming av de to lovbestemmelsene. De tre

dimensjonene jeg her har trukket frem konstruerer grensetrekningen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett. Den første dimensjonen er den som først og fremst begrunner et diskrimineringsvern, mens de to andre dimensjonene begrunner grensen for en unntaksrett. Det som skiller den første dimensjonen fra de to siste, er fokuset for hvordan en handling skal defineres som kjønnsdiskriminering eller ikke. Den første dimensjonen har fokus på hvem som blir diskriminert og de konsekvensene dette kan føre til, mens det i de to andre dimensjonene ikke er rom for en tilsvarende avveining mellom hensyn (interesser) og konsekvenser (byrder). Den saklige begrunnelsen vurderes ut fra forskjellsbehandlingens konsekvenser i tillegg til begrunnelsen for handlingen, hvor verken den private eller den religiøse dimensjonen fanger opp slike negative aspekter ved forskjellsbehandling. De har i stedet fokus på skillet mellom privat og offentlig, eller indre og ytre forhold i trossamfunn. En slik definisjon av hva problemet kjønnsdiskriminering er, sier også hva som ikke regnes som en del av problemet. I stedet representeres hensynene som gitte og udelelige kategorier. Det er mange ting som tas for gitt her. – Hvor går grensen for religionsutøvelsens private aspekter, og hva gjør det mulig å skille indre forhold i trossamfunn fra ytre forhold? Disse forholdene problematiseres ikke i hovedrepresentasjonen.

Hensynet som anføres under representasjonen av kjønnsdiskriminering som et privat anliggende, konstruerer individers religiøse eller personlige preferanser som *et statlig ansvar*. Dermed gjøres behovet for religionsfrihet synonymt med en gruppes rett til å diskriminere. Religiøs identitet knyttes på denne måten direkte til retten til å diskriminere. Problemet kjønnsdiskriminering blir samtidig fremstilt som et håndhevings- og gjennomføringsspørsmål hvor statens handlingsrom representeres som minimalt. Denne fremstillingen underbygges videre av to forhold. Det første som problematiseres er at et diskrimineringsforbud på familieområdet kan krenke enkeltes følelser. Det tas dermed nærmest for gitt at dette er et område som holdes utenfor diskrimineringsvernet. Utenfor det offentlige område er det mer eller mindre fritt frem hvilke preferanser og verdier man har, så lenge det ikke er til direkte skade for andre.

Diskrimineringsretten gjøres slik til et offentlig anliggende hvor en individuell unntaksrett konstrueres til en religiøs grupperettighet. Konstruksjon av en religiøst begrunnet diskrimineringsrett blir slik en egen dimensjon. Den kjønnsdiskrimineringen som tillates, gjøres her legitim gjennom å bli administrert av staten til bare å foregå innenfor bestemte områder – indre forhold i trossamfunn. Problemet konstrueres å kunne løses gjennom en enkel institusjonell inndeling av et indre og et ytre rom. Altså kan deler av kjønnsdiskrimineringen tillates ved at det deles inn i områder for kjønnsdiskriminering og områder uten kjønnsdiskriminering. Det blir her tatt for gitt at individene som blir berørt av diskrimineringsretten uhemmet kan forflytte seg mellom de to sonene. I Odelstingsproposisjonen blir det private aspektet skilt ut fra det religiøse. Det private området blir likevel representert å ligge under statens ansvarsområde, og må derfor omfattes av diskrimineringsforbudet. Dermed konstrueres det private aspektet ut av dimensjonen, og konstruerer i stedet det religiøse aspektet til en uavhengig dimensjon. Unntaksretten konstrueres i indre forhold i trossamfunn som et viktig samfunnshensyn, og unntaket omdefineres til en ren diskrimineringsrett.

Hva som fremstilles som legitime virkemidler gjenspeiler på mange måter problemets sosiale karakter. I forarbeidene til likestillingsloven konstrueres problemet kjønnsdiskriminering som et relativt lite problem i betydningen at dette både er et problem som hører til fortiden, og ved at det representeres å være et omfattende likestillingsvern i samfunnet for øvrig. Holdninger refererer her til enkeltpersoner som fremstilles å *ikke* følge med i tiden, mens resten av samfunnet har beveget seg fremover – i retning mot et kvinnevennlig samfunn. De som fremstilles å bli gitt handlingsrom i hovedrepresentasjon av problemet, er de kvinner (og menn) som opplever en slik religiøst begrunnet forskjellsbehandlingen som krenkende. Det som ikke problematiseres er her hvem som kan benytte seg av et diskrimineringsvern gjennom for eksempel muligheten til å melde seg ut, og i hvilke sammenhenger dette er en reell valgmulighet (jf. Okin). Kjønnsdiskriminerende handlinger i indre forhold i

trossamfunn blir i hovedrepresentasjonen implisitt forstått som selvvalgt forskjellsbehandling. I en slik representasjon av kjønnsdiskriminering kan man lese en forståelse av hvem som ansvarliggjøres for handlingen og hvem som eventuelt fritas fra ansvar. Staten selv kan ikke holdes ansvarlig for disse handlingene som ligger utenfor deres handlingsrom – deres legitime område for inngripen. Dette manglende handlingsrom tas for gitt gjennom henvisning til ideen om det private rom.

Som vi ser representeres staten å ville endre uønskede holdninger også innenfor det som må regnes som individets autonome sfære, men hvor det i diskursen konstrueres en mangel på virkemidler. Staten representeres ikke bare å mangle brukbare virkemidler, problemet konstrueres like mye som et spørsmål om statens manglende legitime handlingsrom. Dette gjøres gjennom å henvise til liberale prinsipper som representerer godt innarbeidede verdier i vårt samfunn. Staten har et ansvar for å sikre at disse prinsippene blir ivaretatt. Et diskrimineringsforbud konstrueres slik å utgjøre en konkurransesituasjon hvor valget fremstilles å være et spørsmål om et enten eller – mellom et diskrimineringsvern og disse liberale prinsippene (jf. Narayan). På denne måten konstrueres lovgivers handlingsrom som minimalt. Et diskrimineringsforbud på dette området fremstilles som illegitimt. Dermed konstrueres grensen som nærmest naturlig gitt. FADs representasjon gir her uttrykk av at de egentlig ønsker å regulere også dette området, men at de verken har legitimitet eller mulighet til å kunne gjennomføre noe slikt. Dermed fraskriver myndighetene seg ansvaret for deler av diskrimineringen samtidig som de fremstår som politisk korrekte i forhold til lovens intensjon. På denne måten gir lovgiver inntrykk av å imøtekomme krav om både likestilling og det private området, herunder religionsfriheten og den individuelle integritet. I så fall, hvilket hensyn representeres som så viktig at det private området skal holdes utenfor diskrimineringsvernets gyldighetsområde? Det finnes altså her, i følge FAD grunner som tilsier at det må gjøres unntak fra diskrimineringsvernet. Oppfatninger av hva som hører til det private gjøres her til et hensyn som konstruerer en grense for statens rett til å komme med påbud om hvordan folk skal leve sine liv.

## 6. Konkurrerende representasjoner – kirken, likestillingsombudet og lovgiver

I det forrige kapittelet presenterte jeg *hovedposisjonen* – representert som lovgivers tolkning av problemet kjønnsdiskriminering. Selv om hovedrepresentasjonen har blitt stående frem til dags dato, har det forsøksvis blitt fremmet alternative forestillinger av hva kjønnsdiskriminering handler om. I dette kapittelet skal jeg se nærmere på disse *konkurrerende representasjonene og posisjonene* i diskursen. Igjen vil lovgivers aktører være under lupen, men i tillegg er det noen andre aktører som må trekkes frem. De aktørene jeg har valgt å fokusere på her er:<sup>47</sup>

- Lovgiver når den snakker med flere stemmer, som for eksempel i Stortingsdebattene.
- Den norske kirke
- Likestillingsombudet (-rådet)

Målet er å vise de ulike posisjonene i diskursen rundt likestillingsloven som kan belyse variasjonsbredden i representasjoner og innramminger av hva problemet er. Fokuset vil ligge både på dialogen mellom de ulike aktørene og på endringer i representasjoner som foregår hos den enkelte aktør. Jeg har derfor valgt utdrag både fra forarbeidene frem til loven blir vedtatt (1974 – 1978) og fra reformprosessen (1999 – 2002). Som innfallsvinkel tar jeg utgangspunkt i de samme operasjonelle kategoriene som systematiserte analysefunnene i forrige kapittel (5). Utdragene fra hver aktør blir lagt frem kronologisk og følger hovedsakelig samme framleggingsmal som forrige kapittel,

---

<sup>47</sup> Ved første gjennomlesning av det empiriske materialet ble alle aktører analysert som likeverdige deltakere i diskursen. Senere har jeg plukket ut de aktørene som berører analysens formål. De aktørene som jeg til sist sitter igjen med, er aktører som enten er viktige som diskurspådrivere for hovedrepresentasjonen eller representerer konkurrerende posisjoner i diskursen.



dog vil aktørenes perspektiver gjøre at visse momenter presenteres i en annen rekkefølge.

## 6.1 Den norske kirke (DNK)

Her skal vi se hvordan kirken utfordrer hovedposisjonen i diskursen – slik den ble representert av lovgiver i kapittel 5. Kirken uttaler seg først og fremst som en berørt part om omfanget av religionsfriheten i møte med likestillingsloven, og ikke om et diskrimineringsvern generelt. Kirken<sup>48</sup> står i sine høringssvar i 1976 – 78 samlet i sitt syn og stiller seg på linje med lovgiver hva angår hensynet til religionsfriheten. Begrunnelsen for en unntaksbestemmelse er den samme som i hovedrepresentasjonen til lovgiver – et religiøst begrunnet behov for å diskriminere (5.3.1.3). Kirken reagerer imidlertid sterkt på at det gjøres forskjell på Den norske kirke og andre trossamfunn, og at statskirken dermed ikke skal få unntak til å diskriminere på lik linje med de andre trossamfunnene. Kirken er dermed konkurrerende i den forstand at den er pådriver for et unntak også for DNK, noe lovgiver synes er problematisk (jf. 5.3.1.2). I reformprosessen (1999 – 2002) inntar kirken to ulike posisjoner. En del av kirken er for reform og ønsker å oppheve unntaket for DNK. Denne posisjonen er også konkurrerende til lovgivers hovedrepresentasjon.

DNK ser det slett ikke som umiddelbart innlysende at den skal holdes utenfor.<sup>49</sup> Den synes tvertimot at det fremstår som nokså underlig<sup>50</sup> og helt umulig for kirken å godta<sup>51</sup>. I stedet skapes 'statens religionsvesen' og ikke en virkelig kirke<sup>52</sup>. Kirken mener at det er religionsfriheten per se som står på spill her:

---

<sup>48</sup> Her er kirken en samlebetegnelse for alle bispedømmene, representert med Oslo biskop, Biskopen i Hamar, Biskopen i Borg, Agder biskop, Tunsberg biskop, Stavanger biskop, Bjørgvin biskop, Nidaros biskop, Sør-Hålogaland biskop og Nord- Hålogaland biskop.

<sup>49</sup> Biskopen i Nidaros 10.9.74.

<sup>50</sup> Sør-Hålogaland biskop 11.9.74.

<sup>51</sup> Bjørgvin biskop 13.9.74

<sup>52</sup> Sør-Hålogaland biskop 11.9.74.

”Det vil stå om kirkens identitet og integritet” ( Sør-Hålogaland biskop 11.9.74:1).

Kirken er altså enig med lovgiver hva angår den religiøse dimensjonen, men uenig i lovgivers definisjon av hva som skal regnes for indre forhold i trossamfunn – det vil si hva *omfanget* av unntaksbestemmelsen skal være. Kirken er av den bestemte oppfatning at kirken, selv som statskirke, må omfattes av unntaksbestemmelsen for indre forhold i trossamfunn. Det handler om kirkens status som trossamfunn og derunder kirkens rett til å styre sine indre anliggender uten ytre innblanding:

”Kirken må ha full frihet til å innrette seg etter sin egenart i spørsmål som angår lære og liv” (Tunsberg biskop 16.9.74).

Videre begrunner biskopene hvorfor staten har et *ansvar* for å ivareta kirkens behov for å diskriminere. Biskopen i Borg forsvarer den retten de biskoper, prester og kirkelige ansatte som måtte ha samvittighetsproblemer i forbindelse med kvinnelig prestedtjeneste, har til å forlange respekt for sin overbevisning. Han uttaler at det er av stor betydning at denne sak får modnes i fred, slik status quo er i øyeblikket. Han viser også til at han selv har tatt et positivt standpunkt i forhold til å akseptere kvinner i presteembete (Høringssvar 30.8.74). Tilsvarende retorikk finner vi også hos flere av de andre biskopene som viser til den positive fremgang og vilje kirken nå har vist med tanke på et likestillingsideal:

”Det ville være uklokt ved offentlige bestemmelser å gripe forstyrrende inn i en utvikling som nå er i god gjenge” (Biskopen i Hamar 24.9.74:1).

*I en slik argumentasjon ligger en fremstilling av en likestillingsprosess som er kommet et godt stykke på vei allerede, og av at ytre innblanding mest sannsynlig vil kunne virke i motsatt retning.* Kirken begrenser problemets kjerne ved å vise til en likestillingsvennlig kirke. Dette argumentet kommer enda tydeligere frem i neste sitat fra biskopen i Stavanger:

”Vår kirke har lært å vise toleranse overfor annerledes tenkende og troende og vil hevde enhvers rett til å utøve sin religion slik han selv mener rett, **så lenge sømmelighet og personlig frihet respekteres**” (Stavanger biskop 10.9.74:1).

Her ser vi hvordan problemets mulige negative karakter videre blir rammet inn og begrenset – skadebegrensning. Det konstrueres her et skille mellom skadelig forskjellsbehandling og ikke-skadelig forskjellsbehandling. Kirken skal kun bedrive den formen for forskjellsbehandling som ikke er farlig. Den lager et skille mellom to former for forskjellsbehandling, hvor staten kan forby den ene men tillate den andre. Denne representasjonen av problemets sosiale karakter tilsvarer lovgivers inndeling i saklig og usaklig forskjellsbehandling som definerer hva som er skadelig i motsetning til ikke-skadelig forskjellsbehandling. Kirken fremstiller på denne måten sin forskjellsbehandling av kjønn *som at den faller inn under hovedrepresentasjonens saklige kriterier*.

Det som ikke problematiseres her er hvordan ’sømmelighet og personlig frihet’ skal *beskyttes*. Hvordan skal dette vurderes – kan det ikke være tilfeller der for eksempel personlig frihet ikke er fullt så fri? En slik representasjon av problemet ser det som uproblematisk for alle å bevege seg (velge) mellom indre forhold i trossamfunn og det offentlige likestillingssamfunnet. Det problematisers heller ikke noen mulige negative implikasjoner av å konstatere et slikt bestemt syn på kjønnsrollene, som for eksempel hvilke mulige begrensninger et slikt syn kan føre til for kvinners valg og frihet utenfor kirkesamfunnene. Kvinner befinner seg ikke bare innenfor indre forhold i trossamfunn, de forflytter seg mellom begge disse to sfærene. Som Okin og Shachar er inne på, kan en slik inndeling ha en del problematiske heftelser ved seg. En ting er utmelding, en annen ting er hvilket press som hviler på jenter og kvinner til å innta bestemte roller både innenfor og utenfor sitt religiøse fellesskap.

De to neste kategoriene vi skal se på er hvordan kirken representerer problemets *årsaks-* og *hensyns*aspekt. Disse konstruerer kirkens innramming av hvordan dette *såkalte* problemet ikke egentlig er et problem:

”Ingen som er imot kvinnelige prester begrunner sitt syn ut fra kjønnsdiskriminerende tanker **som krenker kvinners likeverdighet med mannen**” (Agder biskop 19.9.74:1, min utheving).

Fordi denne diskrimineringen av kvinnelige prester ikke skyldes krenkende tanker om kvinners likeverdighet, er kirken av den oppfatning at denne diskriminerende praksisen kan få fortsette. *Årsaken* til forskjellsbehandlingen tillegges et bestemt syn på kjønnes ulike roller, og ikke ulikeverd. Kirken konstruerer seg selv som kvinnevennlig ved å gi en religiøs og såkalt saklig begrunnelse for forskjellsbehandlingen. Forskjellsbehandlingen skyldes ikke kjønnsdiskriminerende tanker om kvinnens ulikeverd med mannen, men et bestemt syn på kjønnes roller ut fra deres tro. Dermed konstrueres kirkens forskjellsbehandling av de to kjønn som noe vesentlig annet enn den usaklige forskjellsbehandlingen som fremstilles som en krenkelse av kvinnens likeverd:

”Innenfor alle kristne samfunn, også innenfor Den norske kirke, er det uenighet, ikke om **kvinners og menns like verdi**, men om deres innbyrdes plass i samfunnet” (Nord-Hålogaland biskop 2.9.74:1, min utheving).

Unntaket for indre forhold i trossamfunn blir underbygget av argumenter for hvorfor dette er et område som lovgiver ikke kan eller bør regulere. Kirken trekker frem ulike liberale prinsipper som vil bli krenket dersom kirken ikke gis dispensasjon til å bestemme over sine indre anliggender i tros- og lærespørsmål:

”En ser det meget betenkelig om en likestilling i slike tilfelle skulle føre til at man **krenket noens overbevisning**, – noe som det i vår kultur ansees som en grunnleggende rett å ha” (Biskopen i Hamar 29.9.74:1, min utheving).

Dersom kirken tvinges til å følge et vern mot kjønnsdiskriminering, vil det ifølge biskopene føre til et brudd på helt grunnleggende prinsipper som samvittighetsfrihet, religiøs overbevisning, individets autonomi og individuelle integritet.<sup>53</sup>

”Når det gjelder kvinnelige prester, inntar kirken den holdning at disse ikke skal påtvinges menigheter som gjennom sine menighetsråd har ytret ønske om mannlig prest. Likedan er det **samvittighetsfrihet** for geistlige tjenestemenn som etter sin teologiske overbevisning ikke kan ha alter- og prekestolfellesskap med kvinnelige prester” (biskopen i Hamar 29.9.74:1, min utheving).

Dette *hensynet* begrunner hvorfor kirken skal gis autonomi i sine indre forhold i trosspørsmål.

I 1999 viser kirken en klar modning i forhold til likestilling som ide og prinsipp. Som jeg har nevnt tidligere ble diskusjonen om grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett ikke tatt opp igjen før høsten 1999. I høringsnotatet (1999) sier departementet at unntaket for indre forhold i trossamfunn ikke skal vurderes i denne omgang. Mens lovgiver har lite å si om unntaksbestemmelsen i denne reformprosessen, har kirken mye å si. Biskopene uttaler i et felleshøringsbrev fra Kirkerådet at Likestillingsloven etter kirkens syn klart er i pakt med DNKs egne intensjoner og strategiplan:

”Intensjonene i likestillingsloven er i **godt samsvar med kristen etikk**. Derfor er det i kirken drevet et aktivt likestillingsarbeid de siste 15 årene. Det økumeniske tiår 1988 – 98 ”Kirker i solidaritet med kvinner” har betydd mye. Kirkerådet oppnevnte våren 1999 Nemnd for kvinne- og likestillingsspørsmål for å følge opp arbeidet. På Kirkemøtet høsten 1999 ble strategiplanen for oppfølgingen av tiåret vedtatt. Tiårets program var ”å hjelpe kvinner fram i alle posisjoner i kirke og samfunn” (Kirkerådet 18. februar 2000, min utheving).

---

<sup>53</sup> Det teologiske fakultet ved universitetet i Oslo, Kristelig Folkepartis Kvinner og Lærerrådet deler kirkens oppfatning på dette punkt.

Dette sitatet viser at DNK selv ønsker å fremme likestilling mellom kjønnene også innenfor kirken, og at kirkens lære bygger på likeverd mellom kjønnene. Selv om kirken nå er mer i tråd med vårt moderne syn på kjønnenes likestilling og likeverd, er ikke alle i DNK villige til å gi fra seg sin autonomi som trossamfunn. Dette standpunktet kommer frem i samme brev:

”Kirkerådet er klar over at vår kirke ennå ikke har nådd langt nok i arbeidet for likestilling, men vi ønsker at det skal gjøres **uten at lovens § 2 første ledd blir endret**” (Kirkerådet 18.februar 2000, min utheving).

Kirkens holdningsendring på dette punktet skyldes at kirkens egne organer har endret syn i spørsmålet om likestilling mellom kjønnene. Selv om et flertall i Den norske kirke har gjort vedtak som konstaterer kjønnenes likeverd med utgangspunkt i en teologisk vurdering av det kristne budskapet, ønsker mange at kirken får fortsette dette likestillingsarbeidet uten ytre innblanding. Et slikt syn ytres av Sør-Hålogaland bispedømme og biskopen i Bjørgvin:

”Som kjent er Den norske Kirke som trossamfunn unntatt fra loven, men **anliggendet er likevel sentralt for Kirken og for bispedømmet**. Dette vises gjennom en rekke vedtak fra Kirkemøtet, samt i ordninger internt for Den norske Kirke” (Sør-Hålogaland bispedømme:1).

”Disse og andre vedtak er gjort på bakgrunn av den teologiske vurdering som deles av et flertall i DnK, der **likeverd mellom kjønnene** og respekt for alle mennesker er et vesentlig grunnelement” (Sør-Hålogaland bispedømme:1, min utheving).

”Kirken har, hva angår representasjon i råd og utvalg (§21), og likestilling ved utlysning og ansettelse (§4), realisert likestillingslovens intensjoner uten at ”trossamfunnsbegrensningen” oppheves. Samtidig vil det være et grunnleggende krav at spørsmål som primært må vurderes ut fra en forståelse av Kirkens normgrunnlag i Skrift og bekjennelse, **nettopp må ha dette frihetsrom** når løsninger skal finnes” (Bjørgvin biskop:1–2, min utheving).

”Spørsmål som har en legitim status av overbevisnings- eller trosmessig art, **kan simpelthen ikke avgjøres ved kvotering**” (Bjergvin biskop:2, min utheving).

Biskopenes høringssvar viser at kirken er delt i spørsmålet om likestillingslovens diskrimineringsvern skal gjelde også ved ansettelser og utnevnelser i DNK. Biskopen i Hamar er blant dem som mener at kirken kan omfattes av likestillingslovens diskrimineringsforbud uten at dette nå rører ved kirkens status som trossamfunn, det vil si deres rett til å bestemme over tros- og lærespørsmål:

Biskopen i Hamar: ”(...) er av den mening at dette er et anliggende som er i samsvar med evangeliets intensjon, det gode budskap om alle menneskers likeverd uansett kjønn, rase, helse, sosial status slik dette fremtrer gjennom Jesu liv og virke. Likeverd og det å bli stilt likt med hensyn til utdanning, arbeid og levekår henger nøye sammen og **må komme utover ”ordstadiet” også i kirken**” (1, min utheving).

”Den norske kirke er selvsagt også å regne som et trossamfunn. Biskopen finner likevel tiden inne til at **Den norske kirke skal omfattes av Likestillingslovens bestemmelser**” (Hamar biskop:1, min utheving).<sup>54</sup>

Biskopen i Oslo deler denne posisjonen:

”Oslo biskop mener at tiden nå er moden for at likestillingsloven skal gjelde kirken. Det er vanskelig å se at likestillingsloven i dag skulle innebære forhold som prinsipielt sett står i motsetning til at Den norske kirke er et trossamfunn” (Oslo biskop 7.2.00:2).

Også her er det klare henvisninger til trossamfunns rett til å definere sine egne holdninger. Menneskers grunnrettigheter forstås dermed fortsatt som relative eller kulturspesifikke. Forskjellen her er at Oslos biskop mener DNK ikke lenger har et trosgrunnlag som tilsier at de har en rett til å diskriminere. Troen er ikke lenger et hinder, likevel er det krefter innenfor kirken som holder igjen. Representasjonen søker

---

<sup>54</sup> Dette synet deles også av biskopen i Oslo.

å avgrense de styringspolitiske grep innenfor rammen av hva det enkelte trossamfunn selv velger som sitt normgrunnlag. Kirken gir således ikke slipp på sin selvråderett, men gir staten sin velsignelse til å regulere visse saker hva angår kirkens indre anliggende. Det samme vises ved at man mener unntaket fortsatt må gis til andre trossamfunn. Kvinners rettighetsvern forstås fortsatt som kulturelt betinget. Dette henger sammen med troendes ønske om lover som er utledet og i overensstemmelse med sin religiøse overbevisning, som anses som mer riktige og sanne. At Den norske kirke fortsatt skal ha autonomi over spørsmål knyttet til utøvelsen av tro og lære understrekes ytterligere ved å påpeke at andre trossamfunn fortsatt må gis unntak fra likestillingsloven:

”Selv om den norske kirke blir omfattet av Likestillingsloven, hvilket Hamar biskop mener at den bør, **kan det fortsatt gis unntak for andre trossamfunn**. Dersom Den norske kirke blir stående utenfor Likestillingsloven, vil dette gi inntrykk av en kirke som er mot likestilling, selv om dette heldigvis i hovedsak ikke stemmer med realitetene. At det skapes et slikt inntrykk, er **tungt for mange kvinner** i kirken som i år har arbeidet for å uttrykke kjønnetenes likeverd gjennom likestilling” (Hamar biskop:2, min utheving).

Biskopen i Hamar nevner her hensynet til kvinner i kirken som et argument for at kirken nå må omfattes av Likestillingsloven og diskrimineringsforbudet. Det er likevel ikke et diskrimineringsvern og kvinners rettigheter *per se* som er hovedfokus i begrunnelsen. Fortsatt fremstilles kirkens lære som utgangspunkt for hva som skal tillates eller beskyttes. Når kirken snakker om andre trossamfunns fortsatte rett til å diskriminere, konstrueres religionsfriheten som det optimale hensyn. Kirken snakker her med to stemmer hva gjelder kvinners likeverd. Hensynet til religionsfriheten fremstilles som en gyldig grunn til fortsatt å unnta andre trossamfunn fra diskrimineringsforbudet, og dermed gjøres kvinners rettighetsvern til en relativ rettighet. Så selv om kirken nå vil fremstå som kvinnevennlig, er det ikke snakk om ytre innblanding. Kirken må fortsatt få ha frihet i sine indre anliggender i trosspørsmål.



## 6.2 Likestillingsrådet/-ombudet

Likestillingsrådet uttaler i sitt høringssvar i 1974:

”Likestillingsrådet **finner det verdifullt** at det nå gjennom en lov til (å) fremme likestilling slås fast at forskjellsbehandling av kvinner og menn ikke er tillatt” (Likestillingsrådet 1.10.74:1, min utheving).

Rådet går i brevet ikke inn på og drøfter unntaket i forhold til kvinners rettighetsvern, noe jeg kanskje hadde forventet. De sier dog at de ser likestilling mellom kvinner og menn som et fundamentalt rettferdskrav:

”Likestillingsrådet ser likestilling mellom kvinner og menn som **et fundamentalt rettferdskrav**, og at viktige institusjoner derfor ikke bør unntas fra å medvirke til at forskjellsbehandling kan opphøre” (ibid.:3, min utheving).

Likestillingsrådets rettferdskrav er noe som ikke defineres i brevet. Dermed presiseres heller ikke hva som er konsekvensene av et slikt krav, ei heller hva som er konsekvensene av ikke å innfri kravet. Hva Likestillingsrådet legger i begrepet ”viktige institusjoner” i dette sitatet nevnes ikke. Det er likevel rimelig å anta at Likestillingsrådet mener det er uheldig at blant annet kirken, som statlig institusjon, ikke burde gis unntak fra diskrimineringsforbudet. Denne tolkningen baserer jeg på Likestillingsombudet sitt høringsbrev fra 2000, hvor en slik posisjon uttales i klartekst:

”Kirken er dessuten **som offentlig myndighet** pålagt å legge forholdene til rette for likestilling mellom kjønnene” (Høringssvar 4.2.00:36, min utheving).

Likestillingsombudet ønsker å endre unntaket for indre forhold i trossamfunn slik at DNK ikke gis rett til å diskriminere kvinner ved ansettelser eller utnevnelser. Ombudet mener at kirken har et ansvar for å fremme kvinners rettigheter og likeverd, og at likestillingsloven derfor bør få anvendelse på ansettelser og utnevnelser i Den norske kirke:

”Likestillingsombudet mener at likestillingsloven bør få anvendelse på ansettelser i Den norske kirke” (4.2.00:36).

Likestillingsombudet mener at kristne kvinner har et tydelig behov for et diskrimineringsvern:

”Etter min mening har **disse kvinnene et åpenbart behov for det samme rettsvern mot kjønnsdiskriminering som andre kvinner**” (Høringssvar 4.2.00:36).<sup>55</sup>

Samtidig som Ombudet omtaler behovet for et diskrimineringsvern for ’disse kvinnene’ snakker det om ’indre’ og ’ytre’ forhold som en naturlig avgrensning:

”Formålet med unntaksbestemmelsen er altså kort sagt at likestillingsloven ikke skal gripe inn i måten trossamfunn utøver sin religion på” (Høringssvar 4.2.00:37).

”Etter mitt syn kan det diskuteres om ansettelser i Kirken kan sies å berøre ’indre forhold’ i Den norske Kirke i dag” (Høringssvar 4.2.00:37).

Andre kvinner konstrueres slik forskjellig fra ’disse kvinnene’ i kirken. Dermed konstrueres kvinner i andre trossamfunn å ha helt andre behov. Kultur og religion gjøres slik til forklaringsbegreper for hvem som trenger og hvem som (åpenbart) ikke trenger et diskrimineringsvern. – *Hvordan kan et religiøst behov for å diskriminere være den samme faktoren som skal gi det kritiske kriteriet for hvem som trenger et diskrimineringsvern?*

---

<sup>55</sup> Samme argument finner vi i høringsuttalelsen fra Norsk Lærerlag 21.1.00: ”Likestillingsloven burde gi samme vern til kvinner som søker stillinger eller er i stillinger i Den norske kirke som til de øvrige kvinnene i det norske samfunnet.”

## 6.3 Lovgiver – pådrivere og utfordrere i Stortingsdebattene

Under *Stortingsbehandlingen* av forslaget til en likestillingslov både i 1976 og i 1978 er lovgiver delt i synet på omfanget av unntaksbestemmelsen. Høyre fremstiller her statens ansvar for å ivareta individers autonome område:

”Likestilling mellom kjønnene, slik som dette forhold er behandlet i lovutkastet, **berører så mange områder av intim og personlig art** at mange av disse må sies å egne seg lite for lovbehandling og håndhevelse. Derfor mener vi i Høyre at det er nødvendig å begrense lovens område så sterkt som vi antyder, og at det er nødvendig å bearbeide lovutkastet ytterligere” (Stortingsforhandlinger 1975–1976:327, min utheving).

”Forholdet til trosfrihet, ytringsfrihet og foreningsfrihet må vurderes nærmere. Loven bør ikke gjelde for indre forhold i familielivet” (ibid.:327 – 328).

Mens Høyre, Krf, Sp og NLP prøver å trekke lovgiver i retning av et større privat territorium, går SV i motsatt retning og vil ha alle områder underlagt det offentliges diskrimineringsvern:

”Etter disse medlemmers syn er det prinsipielt uriktig å unnta et så viktig område som det religiøse fra lovens virkeområde på denne måten. **Unntaket vil i praksis si at kvinner kan avskjæres fra å delta i visse religiøse begivenheter og hindres i sin religionsutfoldelse**, bare fordi dette er en del av de indre forhold i trossamfunnet – uten at det er vurdert om det er sentrale religiøse årsaker til det, eller det skyldes alminnelig kvinneundertrykking. På samme måte vil kvinne-diskriminerende ytringer i f.eks. læremidler brukt i trossamfunnets undervisning kunne fritas, bare med henvisning til at dette er en del av de indre forhold. Dette er altfor vidtgående. På den annen side er disse medlemmer **oppmerksom på de spesielle problemer som kan reise seg i forbindelse med visse sider av religionsutøvelsen**, særlig i mindre religionssamfunn med bakgrunn i andre kulturer enn vår egen eller i de tilfeller der en bestemt ordning kan sies å være et sentralt ledd i trossamfunnets læregrunnlag. Selv om en ønsker å gi et krav om likestilling mellom kjønnene meget stor gjennomslagskraft, **kan det derfor være grunn til å gjøre unntak i enkelte konkrete tilfelle innen det religiøse området**. Å verne om religionsfriheten i denne sammenheng må bety å tillate unntak fra likestillingsprinsippet

tilfelle der en ellers ville måtte forby omfattende deler av minoritetsgruppers religionsutøvelse, eller kreve endringer i sentrale deler av et trossamfunns ordninger, som begrunnes i dette samfunns trosgrunnlag. Men en må ikke tillate unntak ved hjelp av en generell bestemmelse slik Regjeringen foreslår, og en bør ikke knytte det til ”indre forhold i trossamfunn”. **Grensen mellom indre og ytre forhold er ikke hensiktsmessig ut fra den type problemer det her kan dreie seg om**” (SV:25, mine uthevinger).

Vi ser her at SV problematiserer grensetrekningen mellom indre og ytre forhold i trossamfunn. De mener problemets omfang også i (visse deler av) indre forhold i trossamfunn er av en slik karakter at avgrensningen ikke kan tillates. De ser flere mulige konsekvenser av en slik avgrensning:

”Unntak av hensyn til religionsfriheten må knyttes til forhold som har nær sammenheng med sentrale deler av trosgrunnlaget. En må ikke i religionsfrihetens navn gi unntak for enhver kvinnediskriminerende ordning, bare fordi denne rent organisatorisk plasseres blant ”indre forhold i trossamfunn”. Det ville i så fall være å misbruke den viktige religionsfriheten til å beskytte forhold som i noen tilfelle bare ville være **utslag av den alminnelige kvinnediskrimineringen i samfunnet**” (SV:25, min utheving).

Om man skal operere med en religiøs begrunnelse(dimensjon) for å tillate enkelte deler av trossamfunns kjønnsdiskriminerende praksis og lære, må den i så fall først bli grundig undersøkt for så å vise seg som en helt nødvendig del av selve trosgrunnlaget. SV foreslår derfor at det ikke lages en lovbestemmelse for indre forhold i trossamfunn som automatisk gir tillatelse til å forskjellsbehandle. De kommer derfor med et alternativt forslag:

”Disse medlemmer mener de som ønsker det, kan søke om unntak fra loven for visse sider av det religiøse området med hjemmel i den allmenne bestemmelsen om unntak fra lovens virkeområde som fins i § 2. Det skulle være tilstrekkelig og på en sakssvarende måte tilgodese religionsfriheten. Samtidig **undergraver en ikke unødigg prinsippet om ikke-diskriminering** av kvinner. Det gir mulighet for en smidig vurdering av hvert enkelt tilfelle, og de som ønsker unntak, må begrunne sitt ønske slik at det blir **forsvarlig** å innvilge unntak. Men unntakene må bli færrest mulig, og disse

medlemmer mener det ikke er akseptabelt å innvilge unntak fra kravet om ikke-diskriminering av kvinner for det praktisk-teologiske seminar ved Menighetsfakultetet” (SV:25, min utheving).

Hensynet til religionsfriheten kan altså ifølge SV ivaretas på andre måter enn gjennom et generelt unntak for trossamfunn. SV mener vi må være mer forsiktig med å konkludere hvilket hensyn som er viktigst. Videre problematiserer de skillet mellom privat og offentlig (diskriminering):

”Fra et kvinnesynspunkt er det som skjer innenfor familielivets område av den største betydning. Det er her mye av **kvinneundertrykkningen** har utspilt seg gjennom tidene. Det har derfor vært en sentral oppgave for kvinnesaksforkjempere å rette søkelyset på familien, **søke å bryte ned skillet mellom det private og den offentlige sektor** og skape debatt om de forhold som rår i familielivet” (25 – 26).

SV påpeker at vi må avveie hva som eventuelt kan være forsvarlig både i forhold til religionsfriheten og i forhold til et diskrimineringsvern. De mener religionsfriheten kan ivaretas i tilstrekkelig grad gjennom en dispensasjonsordning, og understreker at lovens forbud mot kjønnsdiskriminering bør gjelde på alle områder av menneskelivet:

”Etter disse medlemmers oppfatning bør derfor unntaksbestemmelsen angående familielivet tas ut av loven. Det er klart at det reiser spesielle problemer med håndheving på et område som dette, men **det eksisterer allerede en rekke lover som også gjelder for privatlivet, og som reiser de samme håndhevingsproblemene** – uten at en av den grunn har innført unntaksbestemmelser her” (SV:26).

Departementet tar i sin innstilling til Odelstinget i 1978 opp igjen spørsmålet om religionsfriheten kan anses tilfredsstillende ivaretatt ved at trossamfunn gis rett til å søke dispensasjon fra lovens anvendelse for sine indre forhold (Innst.O. nr. 55 (1977 – 1978):2). Etter departementets mening setter grunnlovens § 2 om rett til fri religionsutøvelse en grense for de muligheter man vil ha til å la loven gjelde for indre forhold i trossamfunn (ibid.). Dermed opprettholdes departementets forslag.

## 6.4 Konkurrerende representasjoner – en diskusjon

Formålet med dette kapittelet var å belyse konkurrerende representasjoner til hovedposisjonen slik den ble fremstilt i forrige kapittel. Analysen fanger ikke opp maktforholdene mellom aktørene i diskursen, men vi får et innblikk i den diskursive *dialogen* som foregår mellom ulike problemrepresentasjoner – også i et tidsperspektiv.

Likestillingsombudet deler på mange måter kirkens posisjon. De skiller seg likevel ut ved at de krever at unntaksretten ikke lenger skal gjelde DNK, mens DNK selv ønsker at likestilling og likeverd mellom kjønnene internt i kirken må forbli en viktig kirkesak men ikke en kvinnesak (dvs. et diskrimineringsforbud også for kirken). Kirken er delt i to: en konservativ leir som går inn for at unntaksbestemmelsen skal opprettholdes, og en reformerende leir som ønsker at kirken nå skal omfattes av diskrimineringsforbudet i likestillingsloven. Høyre deler i 1974 kirkens posisjon, mens SV derimot problematiserer avgrensningen mellom indre og ytre forhold. De mener kjønnsdiskriminering ikke et spørsmål om tro, men *alltid* et spørsmål om makt – forstått som *kjønnspekt*.

Da lovgiver i 1974 foreslår å holde DNK utenfor unntaksretten på grunn av dens forbindelse med staten og virksomhet som offentlig institusjon, tok kirken det skritt å representere sin forskjellsbehandling å falle inn under definisjonen av saklig begrunnet forskjellsbehandling gjennom å vise til kirkens behov for en diskrimineringsrett. Samtidig understreker kirken at forskjellsbehandlingen ikke skyldes en forståelse av kvinners ulikeverd, men kjønnenes ulike stillinger eller roller. Dermed flyttes problemet fra en likestillingsdiskurs gjennom å fremstilles som et rent trosspørsmål uten egentlige konsekvenser for kjønnene. Kirkens forskjellsbehandling av kjønn fremstilles mer som teoretiske kategorier enn som materielle eller opplevde effekter – det vil si, som om forskjellsbehandlingen ikke har noen konsekvenser.

I sine høringsuttalelser fra 2000 ser vi fortsatt en kirke som ønsker å bevare en religiøs begrunnet dimensjon for å tillate forskjellsbehandling av kjønn – om ikke lenger i Den norske kirke, så ihvertfall i andre trossamfunn som fortsatt har et behov for å diskriminere. De holder altså fortsatt på en forestilling om 'indre' og 'ytre' forhold i trossamfunn. Det som har endret seg siden sist er hvor DNK befinner seg i forhold til synet på likestilling. Fordi likestillingsprinsippet nå er i samsvar med kirkens 'indre' forhold, kan en unntaksbestemmelse ikke lenger sies å berøre kirkens autonomi. Spørsmålet om kirken skal omfattes av unntaksbestemmelsen eller av diskrimineringsforbudet blir derfor mer et spørsmål om kirkens rett til å styre seg selv som prinsipp.

For å oppsummere kan vi si at både kirken, lovgiver (med Høyre) og Ombudet anser grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett å bli representert gjennom begrepene 'indre' og 'ytre' forhold. SV er derimot den eneste som problematiserer en slik 'tenkt' grense. Det eneste som endres i kirkens representasjon fra 1970-tallet og frem til i 2000 er deres syn på det religiøse kristen budskap. Dermed er kirkens 'kultur' nå mer i overensstemmelse med resten av samfunnets oppslutning og holdning til likestilling mellom kjønnene. Dette 'kulturbegrepet' som ligger innbakt i den religiøse dimensjonen som begrunnelse for en diskrimineringsrett har i forhold til DNK forskjøvet seg og slik flyttet likestillingsprinsippet over til kategorien 'ytre' forhold. Det vil si at likestilling og diskrimineringsvern ikke lenger kan sies å berøre kirkens indre anliggende.

## 7. Analyseresultater – mine hovedfunn

Målet med analysen av likestillingsdiskursen har vært å se på hvordan norske myndigheter har kommet frem til de to bestemmelsene i likestillingsloven. Jeg har i de to foregående kapitlene gjort et arbeid for å kartlegge hvordan kjønnsdiskriminering konstrueres som problem i diskursen. Kjønnsdiskriminering konstrueres og representeres på ulike måter av de forskjellige deltakerne i den politiske beslutningsprosessen. Spørsmålet 'Hva er problemet representert å være?' var utgangspunkt for det analytiske skjemaet i kapittel 2. Her skal jeg sammenfatte de ulike analyseresultatene fra de to foregående kapitlene i forhold til dette rammeverket. Jeg vil i tillegg belyse disse i forhold til de teoretiske posisjonene fra kapittel 4, med det formål å skape og videreføre en (åpen) dialog. Før jeg drøfter resultatene i analysen, vil jeg gjøre en kritisk evaluering av rammeverket som er benyttet i oppgaven:

- Har analysen gitt et dekkende bilde av myndighetenes syn på kvinners rettighetsvern i møte med krav om religiøs autonomi?
- Har rammeverket åpnet for meningsfulle fortolkninger av konstruksjonen av diskrimineringsvernet og unntaksbestemmelsen?

### 7.1 Et kritisk blikk på analysen

Oppgavens metodiske innfallsvinkel har vært på konstruksjonen av grensegangen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett med utgangspunkt i diskursen rundt unntaksbestemmelsen for indre forhold i trossamfunn. Analysemetoden av det empiriske materialet tok utgangspunkt i problemrepresentasjoner i diskursen. Et slikt perspektiv søker å avdekke underliggende dimensjoner som legger rammer for



offentlig politikk gjennom diskursiv meningsdanning. Problemrepresentasjoner som analysens hovedobjekt tas fra hverandre gjennom å spørre hva som problematiseres i en gitt representasjon, og dermed samtidig kunne avdekke hva som ikke problematiseres. Denne grensen mellom det problematiserte og det gitte gir grunnlaget for å avdekke de bakenforliggende rammer som vår språklige kommunikasjon er en del av. Ved å studere og synliggjøre disse kan vi gjøre diskursen friere – i betydning *mere åpen*. Vi kan aldri fullstendig frigjøre oss fra en diskurs fordi vi selv alltid vil være en del av den. Dersom vi skulle vært helt upåvirket og objektiv i forhold til den diskurs vi studerer ville vi ikke kunnet avdekke den type mening og mønstre i språket som vi her snakker om. Mitt utgangspunkt er bevissthet om at jeg som forsker ikke kan styre den normative dimensjonen i evalueringen av norske myndigheters syn gjennom noen på forhånd skisserte evalueringskriterier(Tenden 2001:111).

Med utgangspunkt i den internasjonale debatten hadde jeg funnet frem til ulike normative begrunnelser for hvordan forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern kan avveies, hvilke hensyn som aktualiseres og hvilke årsaksforklaringer som legges til grunn. Sett i et helhetlig perspektiv viser de teoretiske posisjonene (slik disse ble skissert i kapittel 4) ulike nyanser og viktige omdreiningspunkter rundt tematiseringen av hva problemet består i. Vi får på denne måten et perspektiv på mulige implikasjoner av forskjellige problemrepresentasjoner. Som jeg har understreket tidligere fanger ikke denne formen for analyse inn maktkamper og interessehevding mellom ulike aktører i lovens utforming(Tenden 2001). Fokus er snarere på *hvordan* diskursen ble som den ble enn *hvorfor* den ble som den ble: Hvorfor fikk vi et unntak for indre forhold i trossamfunn, undersøkes ved å se på hvordan problemet som er utgangspunktet for denne konkrete lovbestemmelsen konstrueres og legger rammer for våre handlingsalternativer. I tillegg ser jeg på effekter og implikasjoner av diskursen. Analysen kan derfor ikke avdekke årsaksforhold, det vil si hvilke konkrete faktorer som avgjør hvilke lovbestemmelser myndighetene vedtar.

Analysefunnene tilsier at det eksisterer en dominerende representasjon i diskursen. Dette betyr at andre fremstillinger av hva problemet er har vanskelig med å vinne frem

med sine argumenter for hvilke alternative hensyn som bør tas, eller hvilke løsninger som bør velges. Dette er interessant i et diskursanalytisk perspektiv hvor man nettopp ønsker å finne ut hva det *ikke* snakkes om. Ut fra det premiss om at alle problemer og representasjoner av dem er konstruerte, blir mine antagelser om hva en diskursanalyse kan frembringe av ny kunnskap rundt myndighetenes syn på forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettighetsvern, av statsvitenskapelig interesse. Det ser slik ut som min analyseramme innehar et forklaringspotensiale (Jørgensen og Phillips 1999: 133). Det empiriske materialet sier oss noe om hvordan konkrete representasjoner i diskursen er med på å trekke opp rammer for vår språklige interaksjon, mens mine tolkninger sier noe om hvorfor det er nettopp slik. Analysen avdekker *diskursiv makt* til å definere innholdet i begreper som religionsfrihet og kvinners rettighetsvern. Analysen har også et demokratisk avspekt ved å åpne for ytterligere debatt og slik gi rom for marginaliserte representasjoner av hva problemet er.

Ved å lese problemene på denne måten har jeg fått kjennskap til de ulike premisser representasjonene er en del av. Jeg mener analysen gir et bilde av myndighetenes syn på forholdet mellom religiøs autonomi og kvinners rettighetsvern. Det bilde som denne oppgaven gir uttrykk for, er på ingen måte uttømmende. Det var heller ikke et formål. Det den kan si er hvordan spørsmål om religion og kvinners rettighetsvern blir rammet inn i norsk likestillingspolitikk.

## 7.2 Problemet kjønnsdiskriminering

Vi kan trekke en parallell til Kymlicka og Nussbaum i myndighetenes posisjon i forhold til en diskrimineringsrett. Myndighetene begrunner unntaksbestemmelsen for indre forhold i trossamfunn gjennom å skille religiøst begrunnet diskriminering fra andre former for diskriminering. Religiøst begrunnet diskriminering konstrueres som uproblematisk ved at den begrenses til 'indre forhold i trossamfunn'.

Kjønnsdiskrimineringen som tillates, fremstilles på denne måten å foregå innenfor et lite, klart avgrenset område. Myndighetenes representasjon av kjønnsdiskriminering deler inn 'problemet' i to ulike 'områder' som individene kan forflytte seg mellom. Underforstått fremstilles 'ytre forhold' som et område som er tilgjengelig for alle, og

hvor alle sikres tilgang på grunnleggende rettigheter uavhengig av blant annet kjønn og trostilhørighet. Den kjønnsdiskriminering som foregår i indre forhold i trossamfunn, ufarliggjøres slik gjennom å bli representert som valgfritt. Kjønnssdiskriminering representeres dermed å ta form av en annen karakter, hvor hensynet til kvinners rettighetsvern ikke synes å være berørt på samme måte som ellers i samfunnet. Her ser vi et eksempel på *hvordan samme problem kan tillegges helt ulike årsaks- og hensynsforhold*. Den implisitte årsaken til diskrimineringen representeres i diskursen som et uttrykk for *religiøs pluralisme* og ikke som en form for *kvinneundertrykking*. På samme måte som vi så i metodekapittelet konstrueres kjønnsdiskriminering inn i to gjensidig utelukkende kategorier (jf. Narayan). Den samme handlingen – forskjellsbehandlingen – plasseres i to kategorier som gir den merkelapper med ulike betydninger. I likhet med Nussbaum og Kymlicka gjøres det krav på en religiøs diskrimineringsrett ut ifra en forståelse av selvverd som kulturelt betinget. I en slik *tolkning* (konstruksjon) av religionsfrihetsbegrepet ligger kulturbegrepet i bunnen som det avgjørende kriterium for å definere kjønnsdiskrimineringens normative omdreiningspunkt. Dermed tillegges eventuelle forhold av diskriminerende art helt andre årsaksforklaringer. Mens det i begrunnelsen for et diskrimineringsvern avveies mellom ulike saklige hensyn og mulige konsekvenser av den byrden den diskriminerende handlingen kan føre til, gjøres ingen slik avveining i begrunnelsen for en diskrimineringsrett. Her er det andre problemrepresentasjoner som aktualiseres.

### 7.3 Diskrimineringsvern for hvem?

Likestilling i samfunnet blir i diskursen først og fremst forstått som likestilling i arbeidslivet. Deretter følger en vektlegging av likestilling i skolen og utdanningsinstitusjoner som midler for å oppnå likestilling i arbeidslivet. Likestilling i samfunnet innebærer i statens øyne ikke likestilling og diskrimineringsforbud på alle områder. Dermed er det mange kvinner (og menn) som ikke får ta del i vårt likestilte norske samfunn.

Retten til å melde seg ut er ikke rettslig tilfredsstillende for å si at alle kvinner har tilgang på et diskrimineringsvern, fordi denne retten ikke beskytter de svakeste i samfunnet vårt (Ketscher 2001:154). Et slikt standpunkt så vi hos både Okin og Shachar (i kapittel 4). Samme posisjon finner vi hos SV som eneste opposisjonsaktør når det gjelder hovedrepresentasjonens manglende problematisering av hvilke individer som faller utenfor diskrimineringsvernet. SV mener det ikke er mulig å skille mellom ulike sfærer for diskriminering. Krenkelsen er uansett den samme og et uttrykk for kvinneundertrykking generelt (jf. Okin). Kjønnssdiskriminering kan være like krenkende og undertrykkende selv om den begrunnes og forklares som religiøst berikende. En mulig implikasjon av den skjønnsmessig valgte grensen mellom et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett, er derfor at mange kvinner med minoritetsbakgrunn ikke får ta del i det diskrimineringsvernet andre kvinner i Norge kan nyte godt av. ”Disse kvinnene lever i ekteskap, ofte avsondret fra det øvrige samfunnet. De snakker ikke språket og er totalt avhengige av mennene og ekteskapskontrakten” (ibid.:140). En tolkning av disse forholdene er at norske myndigheter forskjellsbehandler ’norske kvinner’ og ’minoritetskvinner’ rett til et diskrimineringsvern. Videre uttaler Ketscher: ”På denne måten kommer man verken i dialog med disse kvinnene eller støtter dem i deres rett til likestilling” (ibid.:154). Minoritetskvinner kamp for likestilling og likeverd gjøres slik om til en personifisert rettighetskamp, hvor det er opp til den enkelte å hevde sin rett (Skjeie 2004).

En representasjon hvor konkrete konsekvenser av en diskrimineringsrett blir veid opp mot religionsfrihetens omfang ser vi kun i SVs fremstilling av problemet i diskursen. En slik normativ avveining mellom interesse og byrde finnes ikke i lovgivers hovedrepresentasjon. En mulig forklaring på en slik manglende interesse for å diskutere ulike konkrete konsekvenser av en religiøs diskrimineringsrett, er at disse konsekvensene konstrueres ut av en likestillingsdiskurs og inn i en annen parallell diskurs. En slik tolkning baserer jeg på at det i hovedrepresentasjonen blant annet uttales eksplisitt at kjønnssdiskriminering i det enkelte private hjem forstås å høre mer naturlig inn under familierådgivningen. Kjønnssdiskriminering konstrueres her bort som et likestillingsspørsmål, og i stedet fremstilles det som et privat anliggende (jf.

Nussbaum). Dermed konstrueres denne formen for kjønnsdiskriminering ei heller som et strukturelt samfunnsproblem. Trude Langvasbråten har gjort en analyse av hvordan flerkulturelle likestillingsproblemer blir innarbeidet i norsk likestillingspolitikk (Langvasbråten 2006:2). Hun mener at forestillingen om Norge som 'likestillingslandet' opprettholdes ved at en del likestillingsproblematikk projiseres ut som integrasjonsproblematikk, med *ikke-fullt-så-likestillingsvennlig* ikke-vestlig kultur som forklaringsfaktor (ibid.). Kultur gjøres her til en forklaringsfaktor for hvor grensen mellom en diskrimineringsrett og et diskrimineringsvern skal gå. SVs posisjon kan her sammenliknes med Okins teoretiske posisjon. Okin tok utgangspunkt i et individperspektiv hvor hun ser på kvinners rett til vern som en universell og ukrenkelig rettighet. Slik å forstå må et diskrimineringsvern i likestillingsloven også innbefatte familielivet og trossamfunn. Deres konklusjon er derfor at religion eller kultur ikke kan brukes som unnskyldning for å krenke kvinners rettigheter. Et rettighetsvern kan derfor ikke skille mellom kvinnediskriminering av privat eller uformell karakter og den kjønnsdiskrimineringen som foregår i resten av samfunnet.

## 7.4 Religionsfriheten – innhold og avgrensning

I det øyeblikket kjønnsdiskriminering institusjonaliseres inn i et vern og et unntak, går religionsfriheten fra å være en individuell rettighet til å bli en grupperettighet. Fra å være en privat form for diskriminering, får man en institusjonalisert rett til å diskriminere. Det private dras ut, og da står unntaket for trossamfunn igjen. Dermed oppstår en religiøs grupperettighet. Diskrimineringsvernet konstrueres som unødvendig for indre forhold i trossamfunn fordi dette er et avgrenset område. Det negative aspektet konstrueres bort. Dessuten har alle rett til et vern i kraft av sine borgerrettigheter, og dette fremstilles som ivaretatt. Diskrimineringsretten blir konstruert som et nødvendig og legitimt behov gjennom statens ansvar for å ivareta religionsfriheten.

I høringsnotatet (1974:) under (sitat) ”forskjellsbehandling som ikke skyldes kjønnsforskjellen” skjer det at forskjellsbehandling i indre forhold i trossamfunn begrunnes gjennom ’andre viktige samfunnshensyn’. Ved å ikke problematisere trossamfunns kjønnsdiskriminerende lære, viser de her at religiøs kjønnsdiskriminering oppfattes som noe det ikke skal stilles spørsmålstegn ved. Ved henvisning til ’religionsfriheten’ representeres en religiøst begrunnet forskjellsbehandling å kunne legitimeres ut ifra en saklig begrunnelse. Ved at hensynet til kvinners og menns behov for et diskrimineringsvern ikke utgjør en del av definisjonsgrunnlaget, skaper dette en annen dimensjon. ”Man opererer (...) med en formodning som fristiller religionen og gir en rett til å sette seg utenfor en alminnelig plikt til rettslig argumentasjon” (Ketscher 2001). Med henvisning til religionsfriheten unndrar trossamfunn seg en rettslig argumentasjon, mens staten konstrueres å ha et ansvar for å sikre trossamfunn dette privilegiet (jf. Nussbaum og Kymlicka sine teoretiske posisjoner). Slik konstrueres statens ansvar for *religionsfriheten som grupperettighet*.

Jeg mener å kunne påstå at en slik institusjonell overbygning som unntaksbestemmelsen konstruerer, skaper et rom for rettslig legitimering av lover utarbeidet ut fra en religiøst begrunnet rettspraksis. Religionen gjør krav på et område utenfor den demokratiske statens rekkevidde. Berit Thorbjørnsrud har uttalt seg om hvordan myndighetene i Norge ser ut til å tolke religionsfrihetens innhold og rekkevidde, noe som resulterer i at religiøs autonomi forstås som et område samfunnet ikke kan gjøre vanlige flertallsvedtak om (Thorbjørnsrud 2007). Ketscher skriver om hvordan religionen blir omfattet av en *helt spesiell ærbødighet* som gjør at den i møte med diskrimineringsvernet får en slags automatisk forkjørsrett (Ketscher 2001). Denne oppfatningen kommer også tydelig frem i kirkens egne uttalelser (jf. biskopenes høringsuttalelser i 1974 - 1976.).

Diskrimineringsretten blir kanskje ikke sett på som en medvirkende årsak til kjønnsproblematikken i det norske samfunn. Derfor blir innholdet i religionsfrihetsbegrepet tatt for gitt, og spørsmål og avgrensning i forhold til kvinners rettigheter og diskrimineringsvern synes overflødig. Ketchers forståelse av problemet kan underbygge denne påstand. ”De juridiske drøftingene som pågår har imidlertid først og fremst vært et spørsmål om diskriminering mellom religioner, om å gi plass til religioner og religiøse ytringer i det daglige samfunnsliv etc. og har bare i liten grad berørt spørsmålet om religionsfrihetens avgrensning og overensstemmelse med andre grunnrettigheter” (2001:148). Slik kan *problemet* bli definert ut av en likestillingsdiskurs og inn i en annen. Dette kan muligens gi en forklaring på den manglende debatt om normative avveininger i det empiriske materialet, tilsvarende de normative hensyn som den internasjonale diskursen trekker opp. Myndighetenes syn på religionsfriheten resulterer dermed i en forståelse av kjønnsdiskriminering som en legitim form for religionsutøvelse. Av en slik inndeling følger at likestilling i møte med religiøse spørsmål blir et område som ikke egner seg for institusjonell politikk (Skjeie 2004).

## 7.5 Kvinners rettighetsvern – hva slags rettighet?

Flere andre har problematisert den mulige rettighetskonflikten som oppstår mellom blant annet kvinners rettigheter og retten til religionsfrihet. ”According to the asymmetry thesis, it is unproblematic to apply ordinary civil and criminal law to religious institutions, but problematic to apply the law forbidding sex discrimination to those institutions” (Sunstein 1999:86). Ketscher mener det er generelt større toleranse overfor tilsidesettelse av kvinners rettigheter (2001:145). Religionsfrihet er en slik rettighet som konstrueres som en rett som går foran hensynet til andre grunnleggende rettigheter, som for eksempel kvinners rettighetsvern. Dette lager en forestilling om to ulike logikker. Dette er en problemstilling blant annet Kirsten Ketscher har vært opptatt av. Ketscher skriver: ”Utgangspunktet for en tolkning av denne konflikten må være at denne begrensningen skal forstås i forhold til at det norske samfunn er et sivilt

samfunn” (ibid.:150). Religionsfriheten skal ikke forstås som absolutt, i den forstand at den ikke skal krenke andre rettigheter i vårt sivile samfunn (ibid.).

Skjeie og Teigen forklarer videre hvordan likestilling på en og samme tid oppfattes med den største selvfølgelighet samtidig som det viser seg at den er svært kontroversiell. Likestilling kan ofte komme i konflikt med andre rettigheter, og flere har påpekt at likestilling ofte blir en rettighet med vikeplikt (Skjeie og Teigen 2003; Skjeie 2004). Dette gjelder blant annet i forhold til religionsfriheten. Kritiske røster har videre hevdet at det generelt vises større toleranse for å tilsidesette kvinners rettigheter i møte med andre rettigheter eller hensyn (Ketscher 2001:145; Skjeie 2004; Skjeie og Teigen 2003). Hege Skjeie snakker om en relativisering av diskrimineringsvernet i forbindelse med innkorporeringen av kvinnekonvensjonen i norsk likestillingslov, hvor CEDAWs menneskerettighetsvern konstrueres som *sånn passe viktig* (Skjeie 2004:27). Det viser nok en gang at likestilling i norsk partipolitikk er en rettighet med vikeplikt (ibid.:26). Hvorfor blir det gitt en slik karakter? Kan denne automatikken hvor religionsfriheten veier tyngre enn likestillingsmål si oss noe mer?

## 7.6 Normativ diskusjon?

Kirken representeres som en viktig høringsinstans i likestillingsdiskursen både i forarbeidene og senere. Ikke minst i forhold til diskusjonen rundt unntaksbestemmelsen kan det se ut som om kirken står i en særstilling. Gang på gang henviser lovgiver til at spørsmålet skal tas opp igjen etter at kirken (kirke-statutvalget) har behandlet problemstillingen internt. Dette skjer både i Ot.prp. nr. 33 (1974 – 1975) og i Ot.prp. nr. 77 (2000 – 2001). Barne- og familiedepartementet (BFD) proklamerte i sin proposisjon at det skulle gjennomføres en utredning av unntaksbestemmelsen etter at kirke- statskommisjonen hadde behandlet saken internt. En høring ble antatt å komme i løpet av høsten 2001. Denne utredningen ble det aldri noe av. På denne måten skyves diskusjonen hele tiden frem i tid, mens ansvar og handlingskraft fordeles. Dermed konstrueres en forestilling om at ’noen’ hele tiden jobber aktivt med problemet, mens det i virkeligheten ikke gjøres så store



anstrengelser for å finne ut om unntaket utgjør et problem. Slik kan det se ut som om diskusjonen rundt unntaket marginaliseres. Bak dette ligger nødvendigvis ingen politisk strategi. Det kan like mye handle om at man ser problematikken rundt unntaket fra et perspektiv som ikke fremstiller dets mulige effekter som normativt akutte, til tross for at andre kan mene at unntaksbestemmelsen krenker kvinners rettighetsvern.

Det skapes også et inntrykk av at disse andre viktige samfunnshensynene som skal vurderes opp mot hensynet til vernet mot kjønnsdiskriminering, egentlig er helt uproblematisk. Mulige konsekvenser av en slik rangering blir ikke drøftet av myndighetene<sup>56</sup>. Det synes nesten unødvendig fordi det fremstilles som opplagt at vi må ta hensyn til de verdier og normer som vårt samfunn er bygget på. Dessuten fremstilles disse andre samfunnshensynene som objektive kriterier som alle vil oppfatte som naturlige verdier å ta hensyn til. Slike normer og verdier ses gjerne på som positive uten at man nødvendigvis går nærmere inn på dem. Når prinsippet om likestilling blir satt opp mot disse, er det lett for at vi vektlegger disse gode gamle verdiene som viktigere. De er så innbakte i vårt vokabular og tenkesett at vi gjerne tar for gitt hva de innebærer, og slik oppfattes de som *ukrenkelige* og *udelelige* størrelser(jf. Narayan). Det kan synes som en mangel på normativ teoridiskusjon er en følge av norsk konsensuspolitikk (Skjeie og Teigen 2003).

I det empiriske materialet ser vi ingen normativ diskusjon i forhold til de aspektene som de ulike teoretiske posisjonene belyste. SVs representasjon er et unntak her, men deres syn på problemet kjønnsdiskriminering nådde aldri. Deres argumenter ble derfor aldri drøftet videre som en del av hoveddiskursen. En grunn til dette er at vi tar likestilling som en selvfølgelighet i Norge i dag. Spørsmål om kjønn og likestilling er kanskje mer kontroversielt enn vi tror. Skjeie og Teigen har gjort en undersøkelse som underbygger en slik tolkning(2003). For å oppsummere deres funn kan vi si at norsk

---

<sup>56</sup> Et unntak her er SV som stiller seg kritisk til lovforslagets avgrensning til det private område og til indre forhold i trossamfunn (Stortingsforhandlingene 1975 - 1976) (se også Innst. O. nr. 37 (2001 - 2002) for deres forslag om å endre unntaksbestemmelsen til ikke å gjelde ansettelser og utnevnelser i Den norske kirke). SVs representasjon av problemet utgjør i liten grad et konkurrerende syn i diskursen siden deres bemerkninger ikke blir kommentert av de andre.

likestillingsiver viste seg å mangle konkret politisk vilje, i den forstand at vi mangler innsikt i hva likestilling krever. Skjeie understreket viktigheten av et rettighetsvern utover det som følger av flertallsvoteringer (Skjeie 2003:2).

## 7.7 Avslutning og konklusjon

I denne oppgaven var målet å finne frem til norske myndigheters syn på forholdet mellom kvinners rettighetsvern og kravet om religiøs autonomi. Utgangspunktet for analysen var de to ulike bestemmelsene knyttet til kjønnsdiskriminering i den norske likestillingsloven, henholdsvis et diskrimineringsvern og en diskrimineringsrett. Jeg har i oppgaven satt fokus på forhold som bør og må trekkes inn i debatten rundt unntaksbestemmelsen. Det er ikke alltid gitt hvilke ordninger og strategier som resulterer i den beste løsningen, ikke minst når fundamentale rettigheter skal avveies mot hverandre. Ulike utgangsposisjoner og perspektiver åpner for mange forskjellige syn på hvordan dette bør ordnes. Staten skal ivareta mange hensyn som ofte kan oppfattes som motstridende. Den institusjonelle modellen som bør velges må ofte vurderes ut fra statens pragmatiske utfordringer så vel som dens juridiske forpliktelser.

– Når vi skal drøfte hva som er legitime virkemidler for å ivareta religionsfrihet som en grunnleggende rettighet, må vi samtidig drøfte hva som er legitime konsekvenser. Som analysen har vist kan retten til å diskriminere forstått som en religiøs grupperett ha enkelte baksider. Det er viktig å spørre seg hvem som ikke blir hørt, og hvilke mulige implikasjoner våre politiske vedtak medfører. Vi må tørre å utfordre innforståtte og selvfølgelige oppfatninger. At noen gis en diskrimineringsrett, har den konsekvens at noen mister sin grunnleggende rett til et diskrimineringsvern. Det er grunn til å spørre hvilket ansvar staten har til å verne menigheters behov for å diskriminere når dette resulterer i en relativisering av kvinners grunnleggende rettighetsvern. Hvorvidt dette er en krenkelse av et fundamentalt behov, er det en viss uenighet om både i den internasjonale debatten og i det empiriske materialet.

De to ulike bestemmelsene rundt kjønnsdiskriminering i likestillingsloven er etter mitt syn et uttrykk for en rettighetskollisjon hvor kvinners grunnleggende rettigheter må

vike i møte med religionen. Norske myndigheter viser en ukonsekvent holdning til kvinners rettighetsvern. For å avrunde vil jeg trekke frem de viktigste implikasjonene av den norske likestillingsdiskursen rundt diskrimineringsvernet og diskrimineringsretten slik jeg oppfatter den:

- Kvinners rettighetsvern mangler konstitusjonelle bindinger. Dette viser at kvinners rettighetsvern ikke er absolutt og at kvinners rettigheter forstås som en relativ rett avhengig av situasjon og hvem som opplever den eller hvem som utfører handlingen.
- En institusjonell overbygning for legitimering av religiøst baserte begrunnelser som rettskilde til lovtekster.

Å finne løsningen på hvordan et flerkulturelt samfunn bør organiseres er ikke gjort over natten, både fordi institusjonell politikk støter på kontroversielle spørsmål og fordi den ofte må ta i bruk pragmatiske løsninger. To viktige tanker bør vi ta med oss: alle menneskers ukrenkelige grunnrettigheter; ikke unngå å diskutere det som kan virke krenkende på mange å ta opp.

## Kildeliste

**Andreassen, Bård A. og Ryan, Odd A. (red.)** (1991). *Menneskerettigheter: en dokumentsamling*. Oslo: Ad Notam.

**Bacchi, Carol Lee** (1999). *Women, Policy and Politics. The Construction of Policy Problems*. London: Sage Publications.

**Bergström, Göran og Boreus, Kristina (red.)** (2005). *Textens mening og makt. Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och disursanalys*. Lund: Studentlitteratur.

**Blaker, Vibeke** (2003). "Kap. 2: Noen utgangspunkter", i Anvendelsen av FNs kvinnekonvensjon i norsk rett. *Institutt for offentlig retts skriftserie*. Institutt for offentlig rett (1) 2003 ss. 12–23.

**Borchgrevink, Tordis** (2002). Likestilling, det flerkulturelle demokratiets hodepine, i Grete Brochmann, Tordis Borchgrevink og Jon Rogstad: *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal akademisk.

**Dahl, Ottar** (1997). *Grunntrekk i historieforskningens metodelære*. Oslo: Universitetsforlaget.

**Foucault, Michel** (1999). *Diskursens orden*. Oslo: Spartacus Forlag.

**Furseth, Inger og Everett, Euris Larry** (1997). *Hovedoppgaven. Hvordan begynne og fullføre*. Otta: Tano Aschehoug AS.

**Heradstveit, Daniel og Bjørgo, Tore** (1987). *Politisk kommunikasjon*. Oslo: Tano AS.

**Hellum, Anne og Nielsen, Ruth** (2002). Menneskerettighetene og EØS-retten på kollisjonskurs? Om adgangen til å øremerke professorater og post doc-stipend for kvinner ved UiO. *Kritisk Juss* 2002 (29) nr. 1–3, s. 113–32.

**Hernes, Helga Maria** (1987). *Welfare State and Woman Power. Essays in State Feminism*. Oslo: Norwegian University Press (Universitetsforlaget AS).

**Jørgensen, Marianne Winther og Phillips, Louise** (1999). *Diskursanalyse som teori og metode*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag/Samfundslitteratur.

**Ketscher, Kirsten** (2001): "Kap. 4: Kvinneres rettigheter i et nytt rettslig landskap", i (Red.) Tranøy, Bernt Sofus og Østerud, Øyvind: *Mot et globalisert Norge? Rettslige bindinger, økonomiske føringer og politisk handlingsrom*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 2001 ss.131–158.

**Ketscher, Kirsten** (1998). "Det registrerede partnerskab og Den norske kirke. Et forfatningsretligt perspektiv", i *Lov og Rett, Norsk juridisk tidsskrift nr. 9 1998*. Oslo: Universitetsforlaget.

**Kymlicka, Will** (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

**Likestillingsloven**. Lov av 9. juni 1978 nr. 45 om likestilling mellom kjønnene.

**Langvasbråten, Trude** (2006): *Likestilling i det flerkulturelle Skandinavia. Flerkultur i dansk, svensk og norsk likestillingspolitikk 2000–2005*. Universitetet i Oslo: Masteroppgave ved institutt for statsvitenskap, vår 2006.

**Lindholm, Tore** (2006): Statens verdigrunnlag og menneskerettighetene, i *Stat, kirke og menneskerettigheter*. Høstmælingen, Njål, Lindholm, Tore og Plesner, Ingwill T. Oslo: Abstrakt forlag as.

**Malnes, Raino** (2002). *Materiell og mental virkelighet. Metafysiske emner fra empirisk vitenskap*. Oslo: Abstrakt forlag.

**Mathisen, Werner Christie** (2007): *Forelesningsnotat STV4104 13.4.07*. Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

**Mathisen, Werner Christie** (1997). *Diskursanalyse for statsvitere: Hva, hvorfor og hvordan*. Institutt for statsvitenskap: Universitetet i Oslo. Forskningsnotat 1/1997.

**Narayan, Uma** (2000). Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism, i Narayan, Uma og Harding; Sandra (ed.): *Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington: Indiana University Press.

**Neumann, Iver B.** (2001). Mening, materialitet, makt: En innføring I diskursanalyse. Bergen: Fagbokforlaget.

**Nussbaum, Martha C.** (2000). *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Nussbaum, Martha C.** (1999a). A Plea for Difficulty, i Cohen, J., M. Howard and M. C. Nussbaum (ed.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

**Nussbaum, Martha C.** (1999b). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.

**Okin, Susan Moller** (2002) . Mistresses of Their Own destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit, i *Ethics*. University of Chicago Press (112) 2002 ss. 205–230.

**Okin, Susan Moller** (1999). Is Multiculturalism Bad for Women? og Response, i Cohen, J., M. Howard and M. C. Nussbaum (ed.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

**Plesner, Ingvill Thorson** (2006). *Skal vi skilles? – Veien videre for stat og kirke*. Oslo: Forlaget Press.

**Plesner, Ingvill Thorson** (2001). Religionsfrihet og Religionspolitikk. *Delrapport fra Kirke/stat-utvalget*. Den norske kirke, april 2001.

**Predelli, Line Nyhagen** (2003). Susan Moller Okin: Is Multikulturalism Bad for Women. Innlegg på seminaret til Feminisme og Multikulturalisme 19.02.2003  
<http://www.skk.uio.no/nettpublisering/Femmokin.html> 2004/08/26

**Ryghaug, Marianne** (2002): Å bringe tekster i tale. Mulige metodiske innfallsvinkler til tekstanalyse i statsvitenskap. *Norsk statsvitenskapelig tidsskrift* (4) 2002 s. 303–327. ISSN: 08011745. Kompendium STV4104 Tekstanalyse. Universitetet i Oslo, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Institutt for statsvitenskap: Copyright (C) 2002 Universitetsforlaget.

**Said, Edward** (1978). *Orientalism. Western Concepts of the orient*. Harmondsworth: Penguin.

**Scachar, Ayelet** (2001). *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Scachar, Ayelet** (2000a). Should Church and State be joined at the Altar? Women's Rights and the multicultural Dilemma, kapittel 8 (s.199–223) i *Citizenship in Diverse Societies*. Kymlicka, Will og Norman, Wayne (ed.). Oxford: Oxford University Press.

**Scachar, Ayelet** (2000b). "On Citizenship and Multicultural Vulnerability," *Political Theory* 28 (February 2000): 64–89.

**Skjeie, Hege** (2004). Trosfrihet og diskrimineringsvern, i *Kvinneforskning* 3/04.

**Skjeie, Hege og Teigen, Mari** (2003). *Menn imellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

**Skjeie, Hege** (2003). Demokrati, makt og menneskerettigheter. *Særuttalelse i forbindelse med makt- og demokratiutredningen 1998–2003*.

**Solberg, Linn Tuva** (2007). Utarbeiding av et forskningsdesign med utgangspunkt i Carol Lee Bacchis hva er problemet? Tilnærming. – En diskursanalytisk tilnærming til temaet religion og kvinners rettigheter i Norge. *Kursoppgave i STV4104B ved Institutt for statsvitenskap, universitetet i Oslo, 23. april 2007*.

**Sunstein, Cass R.** (1999). Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions?, i Cohen, J., M. Howard and M. C. Nussbaum (ed.): *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

**Taylor, Charles** (1994): The Politics of Recognition, I Gutmann, Amy (Red.): *Multiculturalism – Examining the Politics of recognition*. Princeton N.Y.: Princeton University Press.

**Tenden, Edle Bugge** (2001). Hvorledes likestilling? En analyse av konstruksjonen av likestillingslovens bestemmelser om likelønn, aktivitetsplikt og seksuell trakassering, 1990–2001. *Hovedoppgave i statsvitenskap*. Universitetet i Oslo: Institutt for statsvitenskap.

**Thagaard, Tove** (2003). *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. EU: Fagbokforlaget.

**Østerud, Øyvind, Goldmann, Kjell, Pedersen, Mogens (red.)**(1997). *Statsvitenskapelig leksikon*. Oslo: Universitetsforlaget.



# Vedlegg 1 Saksgangen – en dokumentoversikt

## **1974:**

15. juli – Utkast til lov om likestilling mellom kjønnene.

Høringsfrist 1. oktober 1974.

## **1975:**

14. mars – Ot.prp. nr. 33 (1974–75) Lov om likestilling mellom kjønnene.

## **1976:**

17. mars – Innst. O. Nr. 43 (1975–76).

27. april – Stortingsforhandlingen (Odelstinget s. 292–344).

– Forslag til Lov om likestilling mellom kjønnene blir tilbakesendt til regjeringen.

## **1977:**

Februar – Forslag fra høyres stortingsgruppe.

15. mars – Stortingsdebatt.

24. juni – Ot. prp. nr. 1 (1977–78) Lov om likestilling mellom kjønnene.

## **1978:**

12. mai – Innst. O. nr.55 (1977–78) Innstilling fra den forsterkede sosialkomite om lov om likestilling mellom kjønnene.

26. mai – Besl. O. nr. 66 (Jfr. innst. O. nr. 55). Lov om likestilling mellom kjønnene.

– Lov om likestilling mellom kjønnene blir vetatt.

## **1979:**

– Lov om likestilling mellom kjønnene trådte i kraft. Forskrifter om organisasjon og virksomhet for likestillingsombudet og klagenemnda for likestilling ble vedtatt.

## **1999:**

Høringsforslag til endringer i likestillingsloven

## **2000:**

– Høringssvar

## **2001:**

27. april – Ot. prp. nr. 77 (2000–2001) (BFD)

– Spørsmålet om ansettelser og utnevnelser i Den norske kirke skal utredes i samarbeid med kirken.

## **2002:**

Ot.prp. nr. 6 (2001–2002) (BFD)

– Spørsmålet om ansettelser og utnevnelser i Den norske kirke blir ikke tatt opp.

18. april – Innst. O. nr. 37 (2001–2002)

– SV fremmer forslag om å endre lovens virkeområde til å gjelde indre forhold i trossamfunn.

## Vedlegg 2 Dokumentliste

**Besl. O. nr. 66 (Jfr. innst. O. nr. 55).** Lov om likestilling mellom kjønnene.

**Høringsbrev.** Utkast til lov om likestilling mellom kjønnene, av 15.7.1974. Forbruker- og administrasjonsdepartementet.

**Høringsbrev om Høringsnotat.** Forslag til endringer i likestillingsloven, av 15.10.1999. Barne- og familiedepartementet.

**Høringsuttalelser til Høringsnotat.** Lov om likestilling mellom kjønnene (Juli 1974), Forbruker- og administrasjonsdepartementet. Gjort tilgjengelig av Barne- og familiedepartementet.

**Høringsuttalelser til Høringsnotat.** Forslag til endring i likestillingsloven (Oktober 1999), gjort tilgjengelig av Barne- og familiedepartementet.

**Innst. O. nr. 37 (2001–2002).** Forslag til endring i likestillingsloven. Barne- og familiedepartementet.

**Innst. O. Nr. 43 (1975–76).** Lov om likestilling mellom kjønnene. Forbruker- og administrasjonsdepartementet.

**Innst. O. nr.55 (1977–78)** Innstilling fra den forsterkede sosialkomite om lov om likestilling mellom kjønnene.

**Ot. prp. nr. 1 (1977–78)** Lov om likestilling mellom kjønnene. Forbruker- og administrasjonsdepartementet.

**Ot.prp. nr. 6 (2001–2002)** Forslag til endring i likestillingsloven. Barne- og familiedepartementet.

**Ot.prp. nr. 33 (1974–75)** Lov om likestilling mellom kjønnene. Forbruker- og administrasjonsdepartementet.  
Gjort tilgjengelig av Barne- og familiedepartementet.

**Ot. prp. nr. 77 (2000–2001)** Forslag til endring i likestillingsloven. Barne- og familiedepartementet.

**Stortingsforhandlingen** Lov om likestilling mellom kjønnene, 27. april 1976.(Odelstinget s. 292–344).

**Stortingsforhandlingen**, Lov om likestilling mellom kjønnene, behandlet 15. mars 1977(Odelstinget).